Paul Evdokimov

Prezenţa Duhului Sfânt în Tradiţia Ortodoxă



Coperta și viziunea grafică
Doina DUMITRESCU

Traducerea a fost făcută după originalul
în limba franceză: Paul Evdokimov -
„Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe",
Les Edition du Cerf, Paris, 1977

ISBN 973-97145-2-8

PAUL EVDOKIMOV

Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă

Traducere, prefață și note
Pr. Dr. Vasile RĂDUCĂ

Colecția Pnevma
este coordonată de Pr. Dr. Vasile RĂDUCĂ

EDITURA ANASTASIA
1995

Prefață

Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan ne spune că Dumnezeu este iubire (I Ioan 4, 8), dându-ne cea mai profundă definiție, dacă o putem numi așa, a lui Dumnezeu Cel Unul în ființă și întreit în Persoane. Iubirea este ceea ce exprimă, mai mult decât orice, modul de a fi și de a lucra al Prea Sfintei Treimi, pentru că, în Sine, natura divină este chiar mult mai mult decât ceea ce noțiunea de *iubire* ne face să înțelegem despre Dumnezeu. Iubirea există între Persoanele divine și în Persoanele divine, Care în Ele Însele sunt și nu sunt iubire. Pentru că Ele sunt mai mult decât iubire, Iubirea Persoanelor Prea Sfintei Treimi este completă și absolută. Este completă pentru că este trinitară, este absolută pentru că este totală. O iubire numai între două persoane nu este o iubire perfectă. Oricând poate fi un egoism, paradoxal spus, în doi (oricât de generoasă s-ar arăta ea). Neexcluderea din iubirea a două persoane, iubirea pe care și una și cealaltă dintre acestea trebuie s-o arate deplin celei de-a treia, ca și neexcluderea întru nimic a celor două persoane din iubirea celei de-a treia, cer ca iubirea care domnește între aceste persoane să fie totală, *dăruire totală* de sine. Aceasta este iubirea Celor Trei Persoa-

ne ale Prea Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Duhul Sfânt nu este iubirea dintre Tatăl și Duhul, ca un fel de legătură de unire a Lor. Atunci n-ar mai fi Persoană, ci un sentiment sau atribut; atunci însă Dumnezeul nostru n-ar mai fi nici Treime și nici natura Lui n-ar mai fi una și simplă. Cum ar mai fi simplă dacă ar fi nevoie ca între Tatăl și Fiul să facă legătura altcineva, fie El chiar Duhul Sfânt? Duhul Sfânt este Persoană ca și Celelalte două, iar iubirea se manifestă din fiecare Persoană în mod desăvârșit și total către Celelalte Persoane, pentru că natura divină fiind simplă și necompusă, nu există vreun interval sau vreo distanță între Persoanele Prea Sfintei Treimi. „Duhul Sfânt este acolo, în firea cea fericită, nu numărat ca multiplicitate, ci contemplat în Treime; propovăduit ca unitate, nu înțeles ca ceată" (Sf. Vasile cel Mare, *Omilia XIV*, 3). Același Sfânt Părinte ne spune în altă parte următoarele: „Nici Cuvântul... să nu fie socotit că-Și are ființa din nume și cuvinte, nici Duhul nu este un suflu împrăștiat în aer, ci Cuvântul este Cuvântul *care dintru început este la Dumnezeu* (Ioan 1, 1), iar Duhul este Duhul Cel Sfânt, Care a primit în chip deosebit această numire. După cum Cuvântul Cel creator a întărit cerul, tot așa Duhul Cel din Dumnezeu, Care de la Tatăl purcede (Ioan 15, 26)..., are în El toate puterile" (*Omilii la Psalmi*, VII, 4).

Dăruire de Sine absolută, iubirea Celor Trei Persoane ale Prea Sfintei Treimi se revarsă voit și creator, făcând să ia ființă alte subiecte și realități. Ea se arată la și în aceste realități noi. Nu este însă o extensiune a naturii divine, nici o continuare a purcederii Duhului Sfânt, ci o pogorâre iconomică a Prea Sfintei Treimi, pe care o lucrează Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt.

Prin Duhul, Prea Sfânta Treime Se deschide spre crearea și conservarea unei lumi (alta și altfel, după natură, decât natura Prea Sfintei Treimi), care să se bucure de comuniunea cu Dumnezeu. În ziua Cincizecimii, Duhul Sfânt S-a pogorât peste Apostoli, venind ca Mângâietor în lume. Dar istoria Duhului Sfânt nu începe la Cincizecime. Dumnezeu S-a revelat în lume de-a lungul unui proces de pregătire și maturizare a conștiinței oamenilor. De fiecare dată când Dumnezeu a întreprins ceva în istorie, Sfânta Scriptură ne relatează că aceasta revenea „Duhului lui Dumnezeu". Duhul este Persoana Care a realizat întâlnirea și contactul cu lumea și cu omul prin energiile Sale necreate. Într-un act de bunăvoință, Dumnezeu comunică lumii puterile Sale de viață făcătoare și o face să ființeze. Pe de altă parte, lucrarea lui Dumnezeu în afară de Sine, prin energiile Duhului Său, ne descoperă un mod de trăire a Prea Sfintei Treimi cu noi, cu lumea — modul în care Ea ni Se face accesibilă. Ființa neapropiată și inaccesibilă a lui Dumnezeu, prin lucrările Duhului Sfânt coboară până la noi. În faptul Creației, spre exemplu, înainte ca Dumnezeu să fi suflat în om suflarea de viață (Geneza 2, 7), *Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor* (Geneza 1, 2) primordiale. Verbul „Se purta" nu indică o simplă plutire a Duhului pe deasupra adâncului, ci, după cum învață Sfântul Vasile cel Mare, înseamnă ceva mai mult. În limba ebraică acest verb voia să spună că Duhul *încălzea și dădea viață apelor*, după chipul găinii care clocește și dă putere de viață ouălor (*Omilii la Hexameron*, II, 6). Sigur că nu Ipostasul Duhului Se purta *pe deasupra adâncului*, ci energiile Lui care traduc pe un plan nou unitatea de natură și de lucrare a

Prea Sfintei Treimi pe Care o împărtășește făpturii ca viață și bogăție nepieritoare. Creația este un act de iubire a lui Dumnezeu. În ea se reflectă iubirea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh și acest lucru sugerează desăvârșirea de care se bucură făptura. Duhul, prin lucrările Sale, Se revarsă în noua ordine de existență și duce la împlinire lucrarea pe care de la Tatăl o are de împlinit împreună cu Fiul. El cuprinde dinainte cu iubirea Tatălui nenumăratele minuni pe care Creatorul avea să le înfăptuiască în lume. Din amestecul primordial „gol și netocmit", Duhul scoate chipurile făpturilor. Puterea de a fi, identică cu puterea de viață însoțesc de la începutul Creației cuvântul „să fie!". Toate s-au făcut prin Cuvântul. Prin El cerurile s-au întemeiat, dar ivirea puterii producătoare de ființe a apei și a pământului se datorește lucrării Sfântului Duh. El este Acela Care creează legătura (El încălzește) dintre Dumnezeu și protorealitatea în care sunt sădite „semințele" sau *lógoi* Cuvântului preexistent. Sfântul Duh, Care „are rațiunea formei (Sfântul Vasile cel Mare) și în Care strălucește lumina Cuvântului, ca o maică zămislește în «sânul Său» chipurile și formele lumii, conformând-o în raționalitatea Logosului, Fiul lui Dumnezeu". După Sfântul Irineu, Episcopul Lugdunumului „Cuvântul este Cel Care dă lucrurilor existență, iar Duhul Cel Care dă forma și frumusețea" (*Demonstrație la predica apostolică*, tr. fr. în „Sources chretiennes", vol. 5, Paris, 1955, pp. 35-36). Alți Sfinți Părinți numesc Duhul Sfânt Artist și Creator al formelor, calitate în care Duhul dă formă făpturilor, face ca în viața și în modul lor de a fi să se reflecte chipul Logosului divin, al Cuvântului lui Dumnezeu, din Care, de altfel, strălucește Duhul; face ca făpturile să aibă în sine raționalitate. În același timp, El pune și începutul procesului de transformare a lumii și transfigurare a ființelor dintr-însa prin punerea lor în contact cu spiritul. Însăși aspirația omului după desăvârșire își are rădăcinile în faptul creării și structurării materiei în așa fel, încât să poată fi *atinsă* și să intre în contact cu Duhul lui Dumnezeu. Prin energiile Sale, Duhul pătrunde materia, devine interior acesteia și îi imprimă un ritm, conferă calități capabile să ofere posibilitatea modelării omului din ea, îi dă un sens mișcării ei și o însoțește în mișcarea spre împlinire. Aspirațiile naturale ale făpturii își găsesc un fundament și un sprijin în lucrările Duhului. Prin ele Duhul umple făpturile de putere, iar în puterea Duhului făpturile au sensul dezvoltării și înnoirii lor firești.

Ca un duh întrupat sau ființă purtătoare de duh încă din faptul Creației, de la Duhul lui Dumnezeu, omul deține puterea creatoare, de cunoaștere eficientă, de valorizare, de transformare a lumii și de depășire a ei în direcția spiritului. Prin duhul de viață, insuflat de Dumnezeu omului, acesta a fost creat la viața divină, la asemănarea și colaborarea cu Dumnezeu (tocmai pentru că asemănarea înseamnă activitate, creație). Prin Duhul lui Dumnezeu, omul devine factorul creat, colaborator al lui Dumnezeu în dezvoltarea, unificarea și spiritualizarea treptată a Creației pentru că harul Duhului îi este colaboratorul în acest sens.

Când, după păcat, Dumnezeu a reînceput dialogul de iubire cu lumea prin Avraam și descendenții acestuia, Duhul lui Dumnezeu era Cel Care conducea acest dialog vorbind prin profeți, revelând Cuvântul lui Dumnezeu oamenilor și făcând ca aceștia să-I răspundă. Duhul lui Dumnezeu de-a lungul istoriei a fost Duhul

înțelepciunii și al revelației (Efeseni 1, 17). Lucrarea Fiului și a Duhului Sfânt sunt asociate în iconomia mântuirii. Duhul coborât peste profeți și Cuvântul lui Dumnezeu pus în gura lor (Isaia 59, 21) statorniceau legământul lui Dumnezeu cu oamenii, erau garanția și agentul unei vieți noi și înnoite. Prin profeți s-a arătat, de asemenea, că Duhul lui Dumnezeu este puterea adevăratei învieri a poporului (Iezechiel 37, 1-4) în vederea unei ascultări desăvârșite a acestuia față de Dumnezeu.

Atunci când poporul Israel se depărta de Dumnezeu și refuza poruncile Lui, prin profeți, Duhul lui Dumnezeu păstra partea (de multe ori, aparent, cea mai neînsemnată) care-i rămăsese fidelă, pe care o conducea potrivit principiului substituirii cu lucrări noi spre a o înălța din ce în ce mai mult spre El. În acest sens, Dumnezeu spune profetului: „Vă voi da o inimă nouă și duh nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră și vă voi da inimă de carne. Pune-voi înăuntrul vostru Duhul Meu și voi face ca să umblați după legile Mele și să păziți și să urmați rânduielile Mele“ (Iezechiel 36, 16-17).

Pe măsură ce omul vechiului legământ se învrednicea să conlucreze cu Dumnezeu, Duhul Lui i Se comunica din ce în ce mai mult. În sensul celor ce aveau să se petreacă mai târziu, Duhul a lucrat în mod deosebit asupra unei linii genealogice a Vechiului Testament, pregătind tainic pe reprezentanții acesteia în vederea împlinirii misiunii care le era, de altfel, rânduită în planul lui Dumnezeu, aceea de restaurare a omului și a lumii. La capătul purificărilor succesive a celor aleși, Duhul alege pe Sfânta Fecioară Maria și-i binevestește că va fi Maica lui Dumnezeu. În Fecioara Maria șirul purificator al Vechiului Testament și-a găsit împlinirea și a fost încununat șirul nașterilor pregătitoare lui Mesia. Sfântul Duh a ales și a pregătit pe Sfânta Fecioară, făcând-o pământul îmbunătățit pentru *încolțirea* Cuvântului, singurul loc curat din lume unde a putut să calce Dumnezeu. Cu toate acestea, nu trebuie înțeles că Duhul lui Dumnezeu a lucrat irezistibil în pregătirea lumii și a Fecioarei pentru primirea Fiului lui Dumnezeu. Ca Duh al lui Dumnezeu, Duh al iubirii Tatălui, El a pregătit omenirea și pe Sfânta Fecioară în iubire. Or, iubirea nu anulează demnitatea și persoana celuilalt. Duhul a dat imboldurile lumii spre desăvârșire. Tot El a dat Fecioarei, în delicatețea-i plină de iubire, puteri ca ea să crească în sfințenie și la plinirea vremii să personalizeze în sine sfințenia omenească. Viața ei a fost atât rodul lucrării Duhului, cât și al ostenelilor sale. În felul acesta, omenirea și-a adus contribuția la propria-i lucrare de mântuire. A putut spune: „Fie mie după Cuvântul Domnului“. În acest fel ea și-a arătat contribuția la opera de răscumpărare a lumii. La Bunavestire Duhul curățește sânul Fecioarei, fără să-i micșoreze libertatea și demnitatea, ca Fiul lui Dumnezeu să Se zămislească într-însul. O dată cu zămislirea Lui, trupul Fecioarei a devenit templul Duhului Sfânt (dat fiind că Duhul odihnește veșnic peste Fiul), calitate pe care o va păstra și care-i va oferi o situație aparte în rândul creaturilor. El îi împărtășește, cu totul special, lucrările Sale îndumnezeitoare care n-o părăsesc nici după nașterea lui Iisus Hristos, ci rămân în ea. Sfânta Fecioară va rămâne în veac *plină de har*, ca cea care nu va înceta vreodată să fie Maica Fiului lui Dumnezeu făcut Om. Maica Domnului devine, de la Bunavestire, cel dintâi *vas* al lumii purtător de Duh. Era un fel de

debut și anticipare a Cincizecimii. Cu toate acestea, *vasul* rămâne pecetluit până atunci când Duhul lui Dumnezeu va fi *vărsat peste tot trupul*.

Un nou moment și o nouă modalitate de lucrare, așadar, a Duhului Sfânt în Creație este cel al înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Sfântul Evanghelist Luca, citând pe Isaia (61, 1-2), spune despre Mântuitorul: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru că El M-a uns ca să binevestesc săracilor. M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima, să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea, să slobozesc pe cei apăsați" (Luca 4, 18). Duhul Sfânt *unge* pe Fiul în lucrarea Sa nu în sensul că-I dă capacitatea de a împlini lucrarea de răscumpărare a lumii, cum dădea altădată regilor puterea guvernării sau profeților darul profeției și curajul de a spune adevărul, ci este vorba de o *ungere* în sens ontologic: El face ca Fiul etern al lui Dumnezeu să fie într-o unire specială cu firea umană asumată, iar aceasta să aibă o anumită poziție față de Ipostasul Cuvântului, pe de o parte, și față de Tatăl, pe de altă parte. Duhul Celui Prea Înalt, umbrind pe Sfânta Fecioară *în-fiază* firea umană asumată de Cuvântul. Duhul Sfânt, Care din veci odihnește peste Fiul, *unge* firea umană, adică o înalță la demnitatea Fiului, încât Fiul lui Dumnezeu Se face și Fiu al Omului. Sau, cu alte cuvinte, natura umană este *unsă* de Duhul Sfânt, în sensul că Fiul lui Dumnezeu a umplut de energia viu-făcătoare a Duhului pârga naturii umane asumate. De aici rezultă că Iisus Se naște supranatural și dintru început El este Sfânt. Pe de altă parte, o dată cu această ungere Duhul pătrunde altfel în lume – în pârga lumii asumată de Cuvântul; Duhul Sfânt participă la istorie în firea umană a Cuvântului umplută de prezența Sa. În chip văzut, Duhul „a uns" firea umană a Cuvântului la Iordan. Sub privirile Botezătorului, Duhul a coborât peste Iisus sub forma porumbelului tocmai pentru că cinstea firea umană asumată de Cuvântul, așa cum focul se arată în fierul înroșit sau în cărbunele aprins. Energiile Duhului lucrează prin firea umană îndumnezeită a lui Dumnezeu, dar ele și potențează propriile energii ale acestei firi, unindu-le, chiar în Ipostasul Cuvântului, cu energiile Domnului.

Cu această fire umană îndumnezeită, Hristos participă la Patimă, la Moarte și la Înviere. Prin Înviere ea este înduhovnicită. Creatura pentru prima dată cunoaște un nou mod de existență, modul pnevmatic, acela, de altfel, la care fusese chemată dintru început. În stadiul final al îndumnezeirii (după Înviere), firea umană a Cuvântului și-a împropriat însușirile și energiile divine la maxima dimensiune sau dincolo de orice evaluare sau dimensiune, așa cum sunt proprii Cuvântului Însuși. Din acest moment și de la acest nivel *Duhul* va fi trimis în lume. Din această fire umană ni se va împărtăși și nouă la Cincizecime Duhul. Primirea Duhului înseamnă ridicarea firii noastre la intimitatea cu Domnul Cel Înviat din morți și Înălțat la ceruri.

În ziua Cincizecimii Mângâietorul, Duhul Cel Sfânt a coborât în casa din Ierusalim, fondând istoric Biserica, noul eon și noua creație a lui Dumnezeu, în care omenirea regăsește starea și drumul pierdut prin păcat. Duhul lui Dumnezeu a pătruns într-un chip nou în Creație, deși o transcende, acționând într-un chip cu totul nou în noua creație – Biserica.

Cincizecimea marchează încă o formă a filantropiei divine. Este un act chenotic al Celei de-a Treia Persoane a Prea Sfintei Treimi.

După chenoza și proslăvirea Cuvântului, la Cincizecime începe chenoza Duhului, coborârea Lui ca Ipostas. Prin coborârea Lui ipostatică și prin puterea adusă de El, Cuvântul revelației S-a impus în conștiința oamenilor drept Cuvânt al lui Dumnezeu. Prin chenoza Sa, Duhul comuniunii a unit cu Dumnezeu pe cei ce au crezut Cuvântului, i-a unit și între ei, constituind Biserica, instituție divino-umană cu o misiune universală și eternă, un nou cosmos unde elementele lumii au căpătat noi funcționalități și oamenii noi calități, o lume înnoită cu mijloace noi de acțiune, unde învățătura și puterea lui Hristos sunt datorate în mod continuu de Hristos Însuși, actualizat mereu de Duhul.

Duhul „Se odihnește" peste Biserică și în Biserică pentru că „Se odihnește" peste Hristos, Capul ei, pentru că ea este unită cu Hristos, pentru că este Trupul Lui tainic, pentru că în ea se extinde viața lui Hristos. „În felul acesta ne împărtășim toți în Fiul și în Duhul Sfânt de izvorul ultim și absolut al existenței care este Tatăl, dar nu după natură, ca Fiul în Domnul, ci după har" (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Relații treimice și viața Bisericii*, în „Ortodoxia", nr. 4, E XVI (1964), pp. 515, 521).

Dar această „odihnă" a Duhului nu se referă doar la Biserică, luată în ansamblu, ci și la fiecare om credincios în parte, la fiecare mădular al Bisericii. Duhul, prin energiile Sale, rămâne peste fiecare mădular al Bisericii și este *simțit*, gustat, trăit de acesta dar nu ca un alt *Eu* sau ca un alt *Tu*, ci ca Duhul lui Hristos (pentru că niciodată nu este separat de Hristos și pentru că din El strălucește). Când Hristos era pe pământ, era vizibil *istoric,* totdeauna în fața ucenicilor. *Înălțarea* a ridicat lumii posibilitatea vederii istorice a lui Hristos. Duhul, de la Cincizecime încoace, Îl

aduce pe Hristos în lume, dar altfel. Prin lucrarea Lui se împlinesc cuvintele Mântuitorului: „Puțin și lumea nu Mă va mai vedea și iarăși puțin și Mă va vedea" (Ioan 16, 16). Duhul restituite lumii prezența lui Hristos, nu una spectaculară, ci una tainică, sacramentală – în Biserică. Pentru că Duhul este neseparat de Hristos, primind Duhul Îl primim pe Hristos Însuși. Hristos nu mai apare, deci, în fața lumii, ci înăuntrul oamenilor. Duhul Sfânt este Acela Care-L face prezent, real, deplin și întreg pe Hristos în cei care cred în El (cum spune P. Evdokimov).

El împlinește toate acestea prin Sfintele Taine. Prin Sfintele Taine Duhul Sfânt extinde și menține legătura cu Dumnezeu, actualizând mereu prezența lui Hristos între oameni și în oameni. Este adevărat, Duhul Sfânt, înainte să coboare peste fiecare om care crede în Hristos, pregătește pe viitorul mădular al lui Hristos prin organele purtătoare de Duh. Plini de puterea Duhului Sfânt, Apostolii au început să predice Împărăția cerurilor. Lucrând și în cei care ascultau predica Apostolilor, Duhul Sfânt a vădit în conștiința lor păcatul, adevărul și dreptatea. I-a pregătit spre trăiri și semnificații superioare, spre împlinirea darului după desăvârșire. Grăitoare în acest sens este întrebarea pe care au adresat-o Apostolilor: „Bărbați, frați, ce să facem?" (Fapte 2, 37). Același mod de lucrare Sfântul Duh îl înfăptuiește în fiecare nou venit la Trupul lui Hristos.

Prin Botez, Duhul ne restituie lui Dumnezeu, de data aceasta ca mădulare ale Trupului Tainic al Fiului Său, parteneri ai Lui la sfințirea lumii și fii după har ai Tatălui ceresc. Apa botezului este făcută *baie a renașterii* noastre, vehicul al energiei dumnezeiești, semnul

văzut al puterii viu făcătoare. Omul, murind în baia botezului pentru păcat, este renăscut la viața cea nouă în Hristos, *durerile* acestei nașteri purtându-le Duhul Cel Sfânt. El ne restituie înnoiți Tatălui, restituindu-ne totodată adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu care se împlinește prin participarea reală la însăși viața Prea Sfintei Treimi, adică la iubirea deplină. Prin lucrarea Duhului, de acum, Prea Sfânta Treime nu ne mai este exterioară; Ea ne împărtășește modul de existență în care Cele Trei Persoane Se conțin Una pe Alta, fără să Se confunde, în care fiecare pătrunde în Celelalte și toate trei sunt *Una* tocmai spre a realiza între noi – mădularele aceluiași Trup – o comuniune și o comunicare după modelul celei existente între Persoanele Prea Sfintei Treimi. Duhul ne redă libertatea, acea libertate de a putea crește în desăvârșire. El luminează această libertate din interior, făcând-o roditoare de fapte bune. Din momentul Botezului, Duhul Sfânt este „Cel Care realizează interioritatea și profunzimea infinită a fiecărei persoane – nu este duhul care se opune materiei, ci Suflul care pătrunde trupul și sufletul, Viața pe care o caută și o arată între ei cei ce se iubesc" (O. Clément, *Sur la Pentecote*, în „Contacts", nr. 3/1971, p. 277).

Mintea noastră sau adâncul din noi, unită cu Duhul Sfânt, înțelege cuvântul revelator și puterea lui, dar totodată, devenită transparentă prin Duhul, își transcende propria ei funcționalitate, devenind mai sensibilă pentru Dumnezeu, pentru semeni și pentru lume.

În Taina mirungerii, Duhul Sfânt continuă lucrarea Sa, împărtășindu-ne darurile Sale spre întărirea și creșterea în viața cea nouă. „Duhul ne unește cu subiectivitatea noastră, întărind puterea ei cunoscătoare, iubitoare și făptuitoare spre Dumnezeu, fără să se

confunde totuși cu această putere... Numai Duhul poate produce și în noi răspunderea la iubirea și la apelul Tatălui, aduse în noi tot de Duhul. Numai El poate trezi și întări în noi sensibilitatea și responsabilitatea de fii față de Tatăl ceresc" (Pr. Prof. D. Stăniloae, *Duhul Sfânt în Revelație și în Biserică*, în „Ortodoxia", pp. 224, 230).

El ne oferă darurile mântuitoare, dar în același timp ne dă putere să le însușim și să le activăm în propria noastră ființă. În taina mărturisirii Duhul Sfânt ajută pe omul desprins de păcat să refacă legătura cu Dumnezeu și să-și continue drumul împlinirilor sale duhovnicești. În nuntă ne descoperă taina și puterea adevăratei iubiri — iubirea creatoare de viață. În taina Sfântului Maslu ne vindecă în suflet și trup. În diversele ierurgii binecuvântează făptura și ne-o întoarce spre hrană sau spre adăpost, oarecum transfigurată, curățită, înnobilată.

Prin toate Sfintele Taine, Biserica primește energiile Sfântului Duh, ca pe alte limbi de foc, oferindu-le mădularelor ei spre împlinirea chemării lor, creând de fiecare dată noi legături ale mădularelor cu Capul și noi „spații" în care personalitatea fiecărui mădular al Trupului Tainic al lui Hristos să crească întru ființă. Principiu de viață, care pătrunde toate, Duhul Sfânt creează în Taina Sfintei Euharistii cea mai strânsă legătură între noi și Dumnezeu. În această Taină „ca la o altă Cincizecime, Sfântul Duh ne face să ne împărtășim cu Trupul preaslăvit al Domnului, ca «înduhovnicirea îndumnezeitoare să continue în cei care se împărtășesc cu Trupul cel Sfânt»" (P. Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, Ed. du Cerf, Paris, 1977, p. 105).

Altădată, prin lucrarea Duhului Sfânt, Fecioara din Nazaret devenea Theotokos; în Sfânta Liturghie, prin lucrarea Aceluiași Duh pâinea și vinul nu devin numai vehicule ale harului Sfințitor (ca materia celorlalte Taine), ci Trup și Sânge al lui Hristos. Și „cel care mănâncă cu credință acest Trup, mănâncă cu el focul Duhului Sfânt“ (apud P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 98). Scopul Sfintei Liturghii nu este doar sfințirea Darurilor, ci sfințirea credincioșilor. De aceea se cere coborârea Duhului Sfânt peste cinstitele daruri și peste cei din Biserică. Duhul Sfânt coboară peste ele și peste credincioși; pe de o parte, preface pâinea și vinul în Trupul și Sângele lui Hristos, pe de altă parte, curățește viața credincioșilor, îi pregătește și le dă putere să nu privească pe Hristos euharistic, doar ca pe o realitate la care să se închine, ci ca pe Acela la Care sunt chemați să se apropie cu credință și cu dragoste, să guste din ea, să i se împărtășească concret de puterea ei spre iertarea păcatelor și viața de veci.

Dacă prin Botez Duhul ne-a făcut fii ai lui Dumnezeu după har, prin Sfânta Euharistie ne face *hristofori* sau hristoși după har, la care Tatăl Cel ceresc privește ca la alți fii, așa cum privește la Fiul Cel Unul Născut după natură. De altfel, aceasta este chemarea oricărui creștin. Spre a împlini, așadar, această chemare avem nevoie de lucrarea Duhului Sfânt în noi. De aceea Duhul Sfânt, de la Cincizecime încoace, a rămas în Biserică, ajutând celor ce cred în Hristos și se încorporează Lui, să înainteze spre desăvârșire, spre sfințire.

În cele de mai sus, am încercat să arătăm că lucrarea Duhului Sfânt în Creație și în Biserică este tot atât de importantă ca a Celorlalte două Persoane ale Prea Sfintei Treimi. Ea se împlinește discret și tainic. Duhul

este Acela Care schimbă sfințind lumea și oamenii, făcându-i Biserică și Trup al lui Hristos. El pune în relație persoana umană cu Sfânta Treime, dar apropie și unește și pe credincioși între ei, făcându-i una în Trupul lui Hristos, dându-le daruri (harisme) și puteri noi în cadrul acestui Trup. Numai prin lucrarea Duhului Sfânt, slujitorii Bisericii pot predica cu eficacitate Cuvântul Evangheliei și administra Sfintele Taine. Numai în Duhul putem să strigăm „Avva, Părinte“, adică să ne rugăm realmente și să fim auziți. Numai având Duhul lui Dumnezeu, ierarhia Bisericii ne poate conduce spre mântuire. Calitatea de creștin o primim pentru că Duhul Sfânt este prezent lucrător în Biserică, tot de prezența și lucrarea Lui în Biserică depinde prezența slujirii sacerdotale și întregul proces de sfințire a celor ce duc dorul acestei sfințiri. A fi mădular al lui Hristos, a fi slujitor al Lui și lucrător al sfințirii înseamnă a conta înainte de toate pe puterea, pe sfințenia și pe iubirea Duhului Sfânt.

Tocmai acest lucru ne-a învățat Biserica atunci când a pus început rugăciunilor noastre pe aceea către Duhul Sfânt (Împărate Ceresc, Mângâietorule...). Rugăciunea către Duhul Sfânt precede pe toate celelalte, spre a ne sugera că tot începutul care vrem să dăinuiască trebuie să aibă Duhul lui Dumnezeu.

Paul Evdokimov — scurtă fişă bio-bibliografică

Paul Nicolaevici Evdokimov s-a născut la 2 august 1901 la Sankt Petersburg într-o familie de nobili ruşi. Colonel în armata ţaristă, tatăl tânărului Paul avea să fie asasinat în 1907.

Tânărul Paul va primi o aleasă educaţie din partea mamei sale, care a avut grijă să-l apropie de Biserică. După absolvirea şcolii de cadeţi, tânărul Paul se va înscrie la Academia Teologică din Kiev în 1918. După câteva luni este mobilizat, satisfăcând serviciul militar în armata ruşilor albi şi luptând împotriva bolşevicilor.

După înfrângerea rezistenţei ruşilor albi, Paul Evdokimov, ca mulţi alţi ruşi, va lua drumul exilului. Va ajunge la Constantinopol, de unde se va îndrepta spre Occident.

În 1923 îl găsim la Paris. Aici va lua o licenţă în Filosofie la Sorbonna şi alta în Teologie la Institutul Saint Serge, nou înfiinţat. În 1942 avea să devină Doctor în Filosofie la Universitatea din Aix-en-Provence cu lucrarea „Dostoievski şi problema răului".

În 1927 s-a căsătorit cu Nataşa Brunel, de la care va avea doi fii: Nina şi Michel. În 1942 îi va muri mama, iar în 1945 va fi răpusă de un cancer soţia.

Paul Evdokimov a rămas un teolog laic, dar foarte angajat în viaţa Bisericii. L-a legat o strânsă prietenie

de cercurile protestante, ceea ce l-a făcut să fie un element foarte activ în mişcarea ecumenică, în care s-a integrat în 1948. În 1953 va fi cofondator al organizaţiei mondiale a tineretului ortodox, numită „Syndesmos". Din 1954 va funcţiona ca profesor la Institutul ecumenic de la Bossey, predând istoria Bisericii primelor secole şi morala creştină. Va ţine cursuri şi la diverse universităţi elveţiene, iar mai apoi la Institutul superior de studii ecumenice de pe lângă Facultatea de Teologie a Institutului Catolic de la Paris.

În 1954, Paul Evdokimov s-a recăsătorit cu o distinsă tânără japoneză, Tomoko Sakai, un mare sprijin şi un mare stimulent în redactarea operelor sale.

Paul Evdokimov s-a distins ca una din marile personalităţi ale emigraţiei ruse şi una din vocile cele mai autorizate care au dat mărturie despre Ortodoxie în Apus.

A încetat din viaţă în septembrie 1970.

Opera lui Paul Evdokimov este cuprinzătoare şi are o distincţie aparte. Fundamentat profund în gândirea ortodoxă, bun cunoscător al Părinţilor Bisericii, Paul Evdokimov a găsit un limbaj adecvat contextului socio-cultural şi eclezial în care a trăit, care i-a adus o consideraţie deosebită atât din partea Ortodoxiei, cât şi din partea celorlalte două confesiuni creştine.

Dintre lucrările acestui mare teolog amintim: *Dostoievski şi problema răului*, Paris, 1978 (reeditată); *Taina iubirii*, Ed. du livre français, 1961; *Ortodoxia*, Paris, 1959; *Hegel şi Dostoievski sau coborârea la iad*, Paris, 1961; *Vârstele vieţii spirituale*, Paris, 1964; *Rugăciunea Bisericii de Răsărit*, Paris, Mulhouse, 1966; *Cunoaşterea lui Dumnezeu după Tradiţia răsăriteană*, Lyon, 1968; *Duhul Sfânt în Tradiţia ortodoxă*, Paris, 1969; *Hristos în gândirea rusă*, Paris, 1970; *Arta

icoanei— Teologia Frumuseţii*, Paris, 1970; *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Paris, 1973; *Noutatea Duhului*, Abbaye de Bellefontaine, 1977; *Femeia şi mântuirea lumii*, Paris, 1978.

Câteva din lucrările de mai sus au fost traduse şi în româneşte. Calitatea lor le-a impus deopotrivă şi în spaţiul românesc. Lucrarea „Duhul Sfânt în Tradiţia ortodoxă" reprezintă o parte din cursurile lui Paul Evdokimov ţinute la Paris. Aici, cu duh conciliant şi statornic totodată în doctrina ortodoxă, Paul Evdokimov propune o anumită variantă în vederea reconcilierii doctrinare. În dialogul cu Biserica Romano-catolică, Biserica Ortodoxă a folosit atât varianta Evdokimov, dar şi altele. La München în 1983 s-a ajuns la un acord cu Biserica Romano-catolică în ceea ce priveşte doctrina despre Duhul Sfânt. Era un moment de speranţă. La scurt timp însă, Papa Ioan Paul al II-lea va publica enciclica *Dominum et vivificantem* în care revine la punctele de vedere de dinainte privind *Filioque*, ceea ce a creat din nou neîncredere în rândul teologilor ortodocşi privind sinceritatea Vaticanului în dialogul teologic cu Biserica Ortodoxă.

Doctrina despre Duhul Sfânt rămâne o rană deschisă între cele două Biserici. Şi credinţa noastră în Duhul Sfânt, „Care pe cele cu lipsă la împlineşte şi pe cele neputincioase le vindecă" ne dă încredere că Duhul Sfânt Însuşi va ilumina Bisericile şi le va vindeca de una din rănile care le ţin separate. Dar reprezentanţii acestor Biserici n-au dreptul să stea cu mâinile încrucişate şi nici să se piardă în amabilităţi şi discuţii sterile.

Pr. Dr. Vasile Răducă

PARTEA ÎNTÂI

Teologia Treimii și purcederea Duhului Sfânt

Introducere

Cadrul istoric și ecumenic

Când spunem „Tradiția orientală" sau „Tradiția occidentală", simțim imediat insuficiența formală a termenilor care astăzi depășesc cu mult noțiunile geografice. Constatăm, în mijlocul aceleiași comunități, coexistența unor tipuri și sisteme teologice diferite. Totodată, putem vorbi de „dominante" ale conștiinței dogmatice care se formează și se afirmă în cursul mileniilor. Părintele Yves Congar, în cartea sa „Creștinii dezbinați", notează: „Avem toți același Dumnezeu, dar în fața Lui suntem oameni diferiți și nu putem cădea de acord asupra naturii raporturilor noastre cu El". Ceea ce înseamnă că avem de a face cu experiența trăită a lui Dumnezeu, experiență care nu este identică de o parte și de alta. Dar trebuie să ne amintim cuvintele profunde ale lui Péguy: „Orice filosof adevărat nu este niciodată împotriva celorlalți, ci alături de ceilalți și în fața adevărului".

În această lumină putem înțelege adevărata atitudine ecumenică: nu ne situăm unii împotriva celorlalți, ci alături de ceilalți și în fața Tainei lui Dumnezeu pe care n-o putem închide niciodată într-o singură formulă. Diferența tradițiilor locale, mai mare încă în primele secole decât astăzi, nu împiedica Bi-

serica să fie Una. La un moment dat, chiar dorința de a fi una s-a denaturat și, din nefericire, diferitele opinii teologice au întărit dificultățile de ordin dogmatic. Se pare că sarcina actuală a teologilor constă în primul rând în a purcede la „dedogmatizarea" sau „transdogmatizarea" punctelor litigioase, lăsând un loc larg comentariilor teologice.

Caracterul transcendent al Tainei lui Dumnezeu justifică „abordările" nuanțate, care urmează geniul propriu al comunităților ecleziastice. Chiar în Noul Testament se regăsesc „optici" multiple ale martorilor acreditați în sânul aceleiași credințe, optici care condiționează teologiile și chiar spiritualitățile pe care le putem numi, de exemplu, ioaneică, petrină, paulină. Aici, pluralismul teologic este legitim.

Dimpotrivă, dogmele se situează în planul adevărurilor divin revelate, proclamate de către Sinoadele ecumenice și trăite în cult. Integrarea lor liturgică ne interzice separarea conturului inteligibil al dogmelor de conținutul lor liturgic, viu, care le descoperă ca evenimente dogmatice înrădăcinate în istorie și atenuează astfel „abstractul" sistemelor dogmatice autonome. În „Crezul" de la Niceea, Duhul Sfânt este definit liturgic: El este „închinat și preaslăvit cu Tatăl și cu Fiul", ceea ce trimite la liturghia cerească despre care se vorbește în Apocalipsă și la funcția mistagogică a Duhului, care este de ordin liturgic. Iată pentru ce toate dogmele formulate în Sinoadele ecumenice primesc forma enunțurilor liturgice și intră atât de ușor ca părți doxologice în urzeala cultului. Așa sunt imnele „Unul Sfânt", „Treime de o Ființă" sau „Crezul". Îndată ce se integrează în cult, orice dogmă devine „epifanică"; ea mărturisește prezența transcendentă a

adevărului exprimat. Aceasta înlătură distanța dintre Hristosul „dogmatic" și cel „sacerdotal", oprește orice disfuncționalitate între realitatea sacramentală a lui Hristos trăită în cult și revelația Sa dogmatică drept unic adevăr. Acest principiu al lui Hristos întreg (total) este hotărâtor pentru problema intercomuniunii; autoritatea doctrinară a episcopatului și validitatea sacramentală sunt inseparabile.

Dialogul ecumenic este orientat din interior spre viitorul sinod, unde toți împreună vom fi chemați să revedem depozitul sfânt al credinței apostolice, distingând Adevărul de multele Sale expresii, asemănător diferitelor compoziții iconografice ale aceleiași teme, care converg toate spre Subiectul Unic, și, deci, spre acordul plinătății și spre reintegrarea tradițiilor alterate în unica normă a credinței Apostolilor și a Părinților.

Acest caracter hotărâtor al dogmelor explică numărul lor minim în Ortodoxie, care se ferește de orice dogmatizare excesivă. Ortodoxia nu are nevoie să formuleze, ea are chiar nevoie să nu formuleze, pentru a lăsa un larg spațiu și o mare libertate multiplelor opinii ale teologilor.

În bezna separărilor, Adevărul nu mai strălucea în întreaga Sa lumină. În jurul anului 1000, ruptura s-a produs dintr-o neînțelegere a tainei treimice. Purcederea Duhului *per Filium*, care a fost proclamată de către Patriarhul ecumenic Tarasie la al VII-lea Sinod ecumenic, și-a pierdut toată strălucirea sensului teologic în epoca luptei dintre imperii și dintre națiunile în formare, în anarhia feudală. Duhul Adevărului nu mai avea sens în ochii polemiștilor acelei epoci. În Occident, adăugarea unilaterală a lui *Filioque*, din rațiuni apologetice, este simptomatică în această pri-

vință. E timpul să începem reîmpăcarea supunându-ne Duhului iubirii și adevărului. Acesta mărturisește că înainte de orice se află taina Treimii care stă la baza comuniunii dintre Patriarhul ecumenic și *domnus apostolicus,* primele două Scaune care administrau odinioară Orientul și Occidentul.

Istoricul catolic Tuilier analizează semnificația titlului de „Patriarh ecumenic“ și subliniază pe bună dreptate că, pentru greci, termenul „ecumenic“, după actele Sinodului al VI-lea, nu avea atât sens juridic, ci dogmatic. El însemna unitatea doctrinară dintre Orient și Occident, mărturisirea de către Patriarhul de Constantinopol a credinței comune, așa cum a fost ea definită de către Sinoade și acceptată de celelalte trei Scaune patriarhale, de episcopatul universal și mădularele Bisericii Una[1].

Se poate spune, într-adevăr, că Patriarhul Romei și Patriarhul Constantinopolului erau „Patriarhi ecumenici“ în aceeași măsură, căci mărturiseau amândoi în Patriarhiile respective credința comună pentru Bisericile din Orient și din Occident și arătau, astfel, un acord dogmatic perfect. În secolul al XI-lea, în Occident, titlul își pierde sensul inițial și este amenințat de hegemonia ecleziastică, căci *universalis* în latină avea un sens juridic și desemna o putere judecătorească. Sensul dogmatic oriental intra în conflict cu sensul juridic occidental. Or, în virtutea titulaturii sale „ecumenice“, titlu esențial dogmatic, Patriarhul Orientului a refuzat să modifice *Crezul,* comun odată tuturor. Studiind această epocă unde domnea unitatea, se constată importanța dialogului restabilit între Roma și Constantinopol în scopul reexaminării motivelor separării, atât de dezastruoase.

Pe planul întâlnirilor ecumenice, aportul oriental se situează probabil într-o accentuare foarte pronunțată a sensului Tainei. Mai puțin sensibil la aspectul juridic și rațional al problemelor teologice, structurat profund liturgic, Orientul nu întâmpină nici o greutate în această accentuare a Tainei, mai ales în contextul tehnic al epocii noastre. În fața „teologiei noi“, reacția ortodoxă este pozitivă în măsura în care această teologie este o chemare la depășirea teologiei abstracte și arhaice față de care omul modern se simte „defazat“. Dimpotrivă, se încearcă o vie neliniște în fața sleirii conținutului evanghelic al credinței și al sensului istoric al evenimentelor biblice. Unii teologi nu știu prea bine în ce cred și ne fac să ne gândim la cuvintele lui Kirkegaard: „Ajungem în punctul de unde nu mai știm ce este creștinismul“.

Dacă în faza sa de evoluție spiritul aspiră să stăpânească din nou materia, nu trebuie să uităm faza de involuție a spiritului în materie după căderea adamică. Dacă neglijăm această dublă dimensiune, transcendentă și imanentă în același timp a spiritului uman, pierdem din antropologia Sfinților Părinți, alunecăm în agnosticism și secularism și, în sfârșit, în negarea Învierii istorice a lui Hristos, a încărcăturii ontologice a sfințeniei și a transfigurării eshatologice. Refuzând orice obiectivare a Tainei, Orientul apără în același timp cu încrâncenare caracterul său obiectiv: Taina nu există fără un eveniment pe deplin istoric. Învierea este în kerigmă, iar kerigmă este în Euharistie, care este „amintirea“ vie a Învierii și experiența sa imediată, făcând din adunarea credincioșilor „sinapsa celor nemuritori“. „Învățătura noastră este în acord cu Euharistia și Euharistia îi dă garanție“[2], spu-

ne Sfântul Irineu și adaugă: „Liturghia este *paharul comuniunii*"[3].

Opoziției dintre diversele confesiuni se adaugă astăzi scindarea interioară centrată pe creștinismul secularizat, pe Hristos într-o lume fără Dumnezeu, pe Hristos fără Dumnezeu, în definitiv pe opțiunea „pentru sau împotriva" lui Dumnezeu. Ceea ce șochează la promotorii acestei „noi teologii" este absența teologiei trinitare și a referinței la epoca patristică; după secularizarea lumii s-a ajuns la secularizarea Bibliei și a Tradiției.

Or, scandalul și nebunia despre care vorbește Sfântul Pavel trebuie să dăinuiască: pe de o parte, este alteritatea absolută a adevărurilor divine față de orice proces natural și, pe de cealaltă parte, prezența lor foarte reală în istorie. Textul din Filipeni 2, 6-11: „El S-a deșertat pe El Însuși, S-a smerit pe Sine Însuși", vorbește de „înstrăinarea" lui Dumnezeu Însuși și aceasta trebuie s-o înțelegem în importanța pe care i-a acordat-o Sfânta Treime: toate Persoanele divine sunt angajate în iconomia istorică a mântuirii. Dacă este adevărat că „omul este singurul descoperitor al lui Dumnezeu", este pentru că acest om este Iisus și pentru că înainte de a recunoaște prezența lui Hristos în fiecare om trebuie să recunoaștem prezența Treimii în Hristos. Ceea ce constituie omul nu este numai relația sa cu un altul, ci înainte de toate relația sa cu Hristos Dumnezeu-omul. Dacă totul este secularizat, cum să recunoaștem că El este Fiul lui Dumnezeu?

Sfântul Serafim de Sarov spunea deja în secolul al XIX-lea: „Sunt texte în Sfânta Scriptură care ne par străine astăzi [...]; putem admite că oamenii Îl pot vedea pe Dumnezeu într-un mod atât de concret? Sub

pretextul învățăturii, al «iluminismului», am intrat într-un asemenea întuneric al necunoașterii, încât astăzi găsim de neconceput toate cele despre care anticii aveau noțiuni așa de clare ca să poată vorbi între ei de arătările lui Dumnezeu către oameni ca de lucruri cunoscute de toți și deloc neobișnuite." Un fapt simptomatic: în Rusia sovietică, sub regimul totalmente secularizat, „noua teologie" este de neînchipuit. Dacă tineretul este refractar oricărei formule sclerozate, el poartă în sine o sete profundă de infinit și de absolut, el este în mod natural deschis oricărei descoperiri a transcendentului în istorie și în viața oamenilor. Un tânăr credincios spunea recent: „Creștinismul este peste tot, este chiar în inima existenței, în sfințenia nașterii de prunci, în încercările vieții cotidiene, în gratuitatea dragostei și a prieteniei."

În Rusia marxistă, poetul Mandelstam spunea: „În zilele noastre, orice om cult este creștin". Marii savanți ruși gândesc pur și simplu că știința adevărată duce implacabil la „neliniștea religioasă". Pentru moment, așteptând un nou Sfânt Pavel să apară la Atena, ei au formulat o rugăciune uluitoare către „Dumnezeul necunoscut". O credință poate naivă în aparență, dar care încetează să fie naivă imediat ce integritatea sa autentică începe să pasioneze oamenii de știință și poeții. Această atitudine este opusul conservatorismului steril. Spiritualitatea ortodoxă, prin dimensiunea sa esențial eshatologică, se orientează, după expresia Sfântului Grigorie de Nazianz, spre „metastasis", spre „seismul eshatologic al concluziei". Ea cultivă o mare libertate și se ocupă acum cu purificarea ideii de Dumnezeu de orice context teologic sau sociologic perimat. Realismul istoric, destinul istoric al omului

au fost întotdeauna în centrul reflecțiilor tuturor gânditorilor religioși ruși. În țările marxiste, Biserica își ia chipul Bisericii sărace și supuse, trăind concomitent sub semnul martiriului și al tăcerii. În aceste locuri, elementele patristice și liturgice conduc reflecția spre o sinteză neopatristică. Este important să facem distincția între obiectul credinței și expresia sa în funcție de mediul cultural, dar această distincție este cu totul altceva decât asimilarea evenimentelor istorice ale mântuirii cu unele simple mituri.

Capitolul 1

Premisele teologiei patristice în Răsărit

În învățătura lor privind cunoașterea lui Dumnezeu, Sfinții Părinți subliniază înainte de toate că proiectul divin al creației omului purta deja în germene viitoarea Întrupare a Cuvântului. Creația și Întruparea se implică reciproc, una o împlinește pe cealaltă. De aceea, pentru Răsărit, Întruparea ar fi avut loc și în afara păcatului, ca manifestare a iubirii lui Dumnezeu și stadiu ultim al comuniunii dintre El și om. Icoana Maicii Domnului ținându-L în brațe pe Hristos este chiar icoana Întrupării — „Eleusa" — tandrețe de negrăit între divin și uman. Aceasta este și concepția euharistică a eclesiologiei care aprofundează aceeași taină Întrupare-comuniune și arată că Biserica este locul unirii ființiale dintre Dumnezeu și om.

Pentru a „preîntâmpina" această taină, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că: „Omul poartă în el într-o anumită măsură cunoașterea lui Dumnezeu"[4], iar pentru a răspunde dorinței divine, Sfântul Maxim Mărturisitorul notează: „Dumnezeu a pus în inima omului dorul după El"[5]. Deci chiar în natura sa, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, omul este predestinat cunoașterii lui Dumnezeu. Care este instrumentul acestei cunoașteri?

Răsăritul distinge între rațiune — cu diferențierea sa discursivă la infinit, întoarsă către multiplu și contrariu — și minte, depășirea opozițiilor și integrarea intuitivă până la unitate și *unu*. Evagrie scoate în evidență diferența de nivel: „Rațiunea stă în inimă, mintea în creier"[6]. Este un principiu biblic, căci evreii din Vechiul Testament gândeau cu inima, inimă în sens biblic, centru metafizic al ființei umane, sediu al rațiunii și al minții (noûs).

Aceasta nu înseamnă câtuși de puțin negarea gândirii discursive, ci cunoașterea limitelor sale, care îi postulează integrarea sa în „mintea reînnoită în Hristos", despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel. Răsăritul nu a dezvoltat separarea rațiunilor firii — *lumen naturale rationis*. Dumnezeu în Revelarea Sa, adresându-Se omului, operează o transfigurare a sufletului acestuia. Cunoașterea lui Dumnezeu, chiar „naturală", este întotdeauna inspirată. După Origen, harul *theoriei* ridică orice om deasupra lui însuși[7]. Slavii o numesc „cunoaștere vie", cunoaștere-viață, cunoaștere-iubire și comuniune.

Ei urmează patristicii răsăritene, care nu recunoaște distincția între o „cale a iubirii" și o „cale a cunoașterii". În mod normativ, adevărata cunoaștere este întotdeauna iubitoare, iar iubirea este întotdeauna cunoscătoare, cele două culminând într-o singură lucrare, deodată iubitor și cunoscător. De aceea, marele principiu al isihasmului enunță coborârea rațiunii în inimă, pentru ca toate facultățile sufletului omenesc, înălțate și iluminate de har, să se întâlnească cu tainele lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă excluderea oricăror concepte sau imagini mentale care s-ar interpune între „inima-duh" sau „ochiul-inimii" și Creator.

Păcatul originar a despărțit rațiunea de inimă, gnoseologia de axiologie, ceea ce a falsificat facultatea de discernământ și de apreciere. Această stare de pervertire ontologică cere un act de transfigurare profundă a ființei — *metanoia*, care este chiar lucrarea credinței. Trebuie să subliniem cu tărie aspectul său existențial și experimental, care explică de ce în Răsărit credința nu este niciodată definită cu termenul de adeziune intelectuală, ci ca izvorând din transfigurarea ființei umane întregite prin „evidența" sau „certitudinea" pascală trăită într-o anume „experiere a transcendentului". Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează: „Numesc experiere cunoașterea însăși în activitatea care are loc dincolo de orice concept... participarea la obiect, care se arată dincolo de orice gândire"[8]. O asemenea cunoaștere contemplativă, prin participare, constituie, după Sfinții Părinți, o adevărată *teognoză*. A teologhisi înseamnă a traduce în termeni teologici comuniunea cu Dumnezeu, a-i relata conținutul. Teologia, desigur, comportă un element doctrinar, kerigma, didascalia și cateheza; dar, mai adânc, Biserica cultivă forța însăși a cunoașterii ascultându-și Sfinții și Părinții, hrănindu-se din trăirea lor în Duhul Sfânt, din dialogul lor cu Logosul, și o oferă tuturor în Liturghia sa.

Cum arată și titlul tratatului Sfântului Dionisie pseudo-Areopagitul, *Peri mystikes theologias* („Despre teologia mistică"), teologia mistică este în opoziție cu orice cunoaștere cerebrală; *teologia Misterului* pe care nu o cunoaștem decât prin revelația lui Dumnezeu și prin participarea receptivă din partea omului. Transcendența lui Dumnezeu ne învață că nu există cunoaștere din exterior, că nu se poate merge niciodată către Dumnezeu decât pornind întotdeauna de la El, decât

găsindu-ne deja în El, decât fiind atinşi de apropierea Lui, atinşi de energiile necreate îndumnezeitoare.

Luptele dogmatice pentru adevărul de credinţă din timpul Sinoadelor ecumenice nu apărau o cunoştinţă formală despărţită de iconomia mântuirii, ci căutau să precizeze calea mântuirii practice şi înalte, să răspundă întrebărilor cu privire la viaţă şi la moarte. O asemenea teologie, cuprinzând o propedeutică a învăţării şi a culturii, apărea înainte de toate şi în însăşi aspiraţia sa: *drept calea unirii cu Dumnezeu*. Prin experienţă se înţelege mai bine în această lumină definirea drept *orantă* (rugătoare) dată teologiei de către Evagrie: „Cel ce este teolog se roagă, iar cel ce se roagă este teolog"[9]. Este o cale contemplativă, dătătoare de unitate şi care se înrudeşte în natura sa cu Taina euharistică, hrănire euharistică cu Cuvântul.

Astfel, în spiritul Părinţilor, teologia devine mister harismatic pentru că „nimeni nu-L poate cunoaşte pe Dumnezeu dacă nu este învăţat chiar de către El" şi „nu este alt mijloc de a-L cunoaşte pe Dumnezeu decât de a trăi în El". „A vorbi despre Dumnezeu este un lucru mare, dar mai mare este a te curăţi pentru Dumnezeu", spune Sfântul Grigorie de Nazianz[10]. Un tropar de la Ceasul al nouălea o afirmă astfel: „În mijlocul a doi tâlhari cumpănă dreptăţii s-a aflat crucea Ta; unul adică ce s-a pogorât în iad cu îngreuierea hulei, iar celălalt ce s-a uşurat de greşeli spre cunoaşterea adevăratei teologhisiri, Hristoase Dumnezeule, Slavă Ţie!". Tâlharul cel bun este deja teolog, are experienţa lui Dumnezeu, recunoscându-L şi rugându-se Lui.

Vocaţia teologică invită la depăşirea suficienţei ştiinţei pur enciclopedice, căci ea nu este reuşita raţiunii naturale, ci se înrădăcinează în lumina Logosului. În

urcuşul lor, Sfinţii Părinţi arată asceza ca fiind preliminariul artei teologice şi rugăciunea drept o stare— *katastasis* — a raţiunii, o receptivitate rugătoare, deschisă fulgerătoarelor descoperiri ale Transcendentului.

Capitolul 2

Dimensiunile catafatică și apofatică ale teologiei Sfinților Părinți

În dimensiunea sa apofatică, teologia este negarea oricărei definiri omenești. A defini înseamnă a limita; or, Dumnezeu este nelimitat și de necomparat, în sens absolut, neexistând nici un termen de comparație, nici un nume care să-L exprime cu adevărat. Adonai este semnul Celui de negrăit, Iahve este numele ce nu poate fi rostit. Spunând *Dumnezeu* sau *Creator* sau *Mântuitor*, nu-L numim pe Dumnezeu în Sine, ci fața Sa întoarsă către lume, ceea ce este „în jurul lui Dumnezeu“.

Teologia catafatică, pozitivă, este numită de către Sfinții Părinți „simbolică“, pentru că ea nu se aplică decât atributelor revelate, arătărilor lui Dumnezeu în lume. Această cunoaștere a lui Dumnezeu din lucrările Sale tălmăcește „arătarea“ Sa în lumea inteligibilă, prezintă o expresie simbolică, căci realitatea lui Dumnezeu este absolut inefabilă, ireductibilă la orice sistem de gândire. Astfel, Evagrie sfătuiește: „Apropiați-vă de Cel nematerial într-un mod nematerial“. Pentru Sfântul Ioan Hrisostom, expresia „de-a dreapta Tatălui“ n-are nimic de-a face cu spațialitatea, ci exprimă identitatea Slavei lui Hristos cu aceea a Tatălui.

Astfel, teologia pozitivă nu este deloc dezavuată, ci precizată în propria sa dimensiune și în limitele sale.

Teologia negativă ne obișnuiește cu distanța deodată de netrecut și mântuitoare. „Conceptele creează idoli ai lui Dumnezeu, singură uimirea poate sesiza ceva", spune Sfântul Grigorie de Nyssa[11]. „Tainele se revelează dincolo de orice cunoaștere, dincolo chiar de necunoaștere în adâncurile mai mult decât luminoase ale tăcerii."[12] Aceasta este tocmai o apropiere de întuneric, trăsătură a inefabilei lumini divine, care se situează în opoziție cu agnosticismul, căci datorită chiar acestei necunoașteri, printr-o „intuiție fundamentală și simplă", ea este cunoscută dincolo de orice rațiune. Teologia negativă operează o depășire, care însă nu se desprinde niciodată de baza sa reală: teologia pozitivă a Revelației biblice. Cu cât este ridicată mai înalt pe verticală, cu atât ea este mai înrădăcinată în orizontala istoriei.

Nu este vorba numai de neputința firii umane, ci de acea adâncime de nespus, cu totul transcendentă, a „ființei" divine. Dumnezeu, prin natura Sa, este tainic, de necunoscut. Cu toate acestea, calea negativă, subliniază Părintele Henri de Lubac, nu este negatoare, „negativitatea nu este negație"[13]. Aceasta constituie singurul remediu al neîmplinirii, obligându-ne să ne autodepășim! De aceea, ea nu este un simplu corectiv, nici o chemare la prudență, ci o teologie „autonomă". Termeni ca „supra-bun" sau „supra-existent" sunt negații-afirmații, trimițând la o anume descriere a Celui Care nu poate fi înțeles, descriere situată în experiența *unificatoare*. Cu cât Dumnezeu este mai de necunoscut în transcendența Supraființei Sale, cu atât mai mult El este experiabil în proximitatea imanentă a Celui ce este.

Când omul Îl caută pe Dumnezeu, el este cel găsit de Dumnezeu; când el urmează Adevărului divin, Acesta este cel care-l prinde și-l ridică la nivelul său. „A-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta neîncetat... a-L vedea într-adevăr pe Dumnezeu înseamnă să nu fii niciodată sătul să-L dorești."[14] El este „Eternul Căutat", *o zetoumenos.* Ca metodă, apofatismul învață atitudinea corectă pe care trebuie s-o aibă orice teolog: *omul nu teoretizează, ci se transformă*. Și tocmai în această stare de continuă schimbare, de „îndumnezeire" progresivă omul contemplă cu ochii Porumbelului Monada, deodată una și întreită și „care rămâne ascunsă, chiar și atunci când se arată."[15]

Capitolul 3

Terminologia trinitară

Pentru a respinge mai bine unitarismul sabelian și triteismul păgân, Părinții au „botezat" unele concepte ale gândirii elenistice și, prin mijlocirea acestor termeni tehnici, au tradus și au exprimat contemplarea tainei treimice. Nici unul dintre acești termeni nu a fost primit fără o profundă modificare în funcție de contextul doctrinar. Trebuia să fie formulată dogma unității naturii și a diferențierii Celor trei Persoane divine. Ceea ce poate părea clar și simplu astăzi, ca de la sine înțeles, era infinit mai complex în secolul al IV-lea. Conștiința dogmatică nu poseda încă un aparat terminologic bine pus la punct și precis pentru a expune doctrina corectă și a respinge orice confuzie heterodoxă.

Se consideră adesea că școala din Alexandria platoniciza, iar școala din Antiohia aristoteliciza învățătura evanghelică, dar trebuie să evităm asemenea simplificări. Dacă gândirea lui Tertulian este vizibil influențată de stoici, dacă Sfântul Grigorie de Nyssa este uneori platonizant, în timp ce Leonțiu de Bizanț sau Sfântul Ioan Damaschinul în filosofia și logica lor se înrudesc cu Aristotel, trebuie să afirmăm categoric că Părinții Bisericii nu sunt niciodată numai discipolii

lui Platon, Aristotel sau Plotin, ci împrumută doar aparatul tehnic al filosofiei acestora, acolo unde găsesc o potrivire cu obiectul cercetării lor teologice. Spre exemplu, pentru unele momente și pentru necesitățile cauzei pe care o apără, Palama este mai aristotelician decât interlocutorii săi latini. Făcând apel după nevoie la stoici, la Platon și la Aristotel, teologia Sfinților Părinți procedează, după cuvântul Sfântului Grigorie de Nazianz, după felul pescarilor-Apostoli și nu după maniera lui Aristotel.

Tânăra Biserică trebuia să-și exerseze armele în fața valului crescând al doctrinelor eretice: gnosticismul, cu schema sa de emanații și de tendințe dochetiste, adopțianismul de tipul lui Pavel de Samosata, monarhianismul unde Persoanele Treimii sunt forțe și modalități ale unui singur Dumnezeu, în sfârșit, subordinațianismul conturat încă de la Origen și inerent teologiei pre-niceene. Curând va fi trebuit apărată Ortodoxia împotriva ereziilor ariană, macedoniană, sabeliană, apolinaristă și monofizită.

Pentru Sfinții Părinți, Dumnezeu nu este irațional, ci transcendent. În termeni actuali, se poate spune că în Dumnezeu există trei organe divine ale conștiinței și un singur centru de conștiință unitrinitară. Când este văzut și gândit, Dumnezeu este Treime, iar când El vede și gândește, El este Unul.

Geniul lui Origen deschide o cale adevărată în privința nașterii Fiului: Tatăl zămislește și Fiul se naște etern și simultan, fără început; actul este dincolo de cronologie, acel *prins* este ontologic și nu temporal. El suprimă radical orice dialectică arianistă după care ar fi existat un timp când Fiul nu era Născut, iar Dumnezeu nu era Tată. Dar trebuiau depășite cadrele

biblice semitice și preluate elemente ale geniului grec sau latin, punând în acord termenii noi cu datele Revelației divine: cum ar fi *substanță, esență, natură, ousia, hypostas, prosôpon, persona* și, de asemenea, distincția radicală între asemănare și consubstanțialitate, între *homooûsios* și *homoiusios*. Elenismul creștin intră în mod organic în Tradiție. Prin prisma Misterului, universul noetic al Sfinților Părinți integrează predica, liturghia, dogma, icoana ca un întreg perfect omogen. Sintezei prealabile a culturii elene, care armoniza conceptul și simbolul, analiza rațională și expresia mistică, Evanghelia îi va adăuga evenimentul Întrupării. Elenismul astfel botezat se oferă patristicii și devine cu ușurință element organic al unei teologii a mântuirii. Revenirea la cadrul exclusiv ebraic ar fi însemnat întoarcerea la stadiul vetero-testamentar și la profetismul său înainte de a se fi împlinit.

Precizarea termenilor trinitari trece printr-o evoluție foarte complexă, o anume confuzie incipientă fiind inevitabilă. La Aristotel găsim schema clasică:

1. *identice* sunt obiectele la care *ființa* este una;
2. *asemănătoare* sunt obiectele la care *calitatea* este una;
3. *egale* sunt cele la care *cantitatea* este una.

Pornind de la această schemă, se poate spune deja că Treimea este un Dumnezeu după identitatea ființei și că ipostasurile perfect identice sunt moduri personale de a poseda aceeași unică ființă.

Neînțelegerile apar repede. *Persona* în latinește corespunde lui *prosôpon* în grecește și înseamnă *față, aspect exterior*, dar, de asemenea, *mască* sau *rol* al unui actor. Pericolul acestui termen este că ar corespunde modalismului sabelian: trei fețe sau trei măști

ale aceleiași și unice ființe și, deci, negarea Treimii. Dimpotrivă, cuvântul grecesc *hypostas*, pentru occidentali reprezenta traducerea exactă a cuvântului latin substanță, aici existând pericolul ca, spunând trei ipostasuri, să pară afirmată existența a trei substanțe, a trei dumnezei. Echivalența acestor doi termeni, ipostas și substanță, apar în formula Sinodului de la Sardica (343 d.H.): „Unicul ipostas al Celor Trei", al cărui sens evident este Unica Ființă a Celor Trei.

Sfântul Vasile cel Mare, conștient de confuzie, caută să precizeze distincția necesară, învățând că ființa — *ousia* — este conceptul general al oricărei ființe; din contră, ipostasul este noțiunea unei ființe individuale, a unei realități concrete. Este relația între gen, general și personal, astfel omul fiind *ousia*, un om fiind ipostasul. Pentru a evita confuzia frecventă a termenilor, Sfântul Vasile mărturisește cele trei Ipostasuri ca fiind *deoființă* și integrează liturgic această formulă: a slăvi pe Tatăl *cu* Fiul și *cu* Duhul Sfânt, așa cum învață Crezul: Duhul Sfânt este „închinat și slăvit" *cu* Tatăl și *cu* Fiul. Identitatea laudei este fondată pe identitatea naturii divine: *homotimos*, egal în rang și în onoare, este echivalentul lui *homooúsios*, deoființă. Identitatea naturii divine este însoțită de distincția prin care fiecare este identic și prin care unul nu este totuși celălalt. Termenul *hypostas* este în fine diferențiat în mod clar de termenii altădată sinonimi: „Cel care nu mărturisește comuniunea de ființă în Dumnezeu cade în politeism; natura Tatălui, cea a Fiului și cea a Sfântului Duh este una și identică; totodată, în Dumnezeu, unitatea naturii este diversificată în trei *ipostasuri* în așa fel, încât individualitatea Persoanelor se întâlnește într-o ființă și Dumnezeirea unică Se recunoaște în trei

ipostasuri desăvârșite"[16]. „Mărturisesc *trei* (Lumini) Ipostasuri sau Persoane și *o* (Lumină) ființă (*ousia*) sau Dumnezeire."[17]

Sfântul Ioan Damaschinul expune sinteza întregii tradiții: „*Ousia* este ceea ce există sau subzistă prin ea însăși și care nu are ființa dintr-un altul... Cuvântul hypostas are două semnificații. Uneori înseamnă pur și simplu ființa și, în acest caz, *ousia* și *hypostas* sunt aceeași realitate. Iată pentru ce unii Sfinți Părinți spuneau: ființa sau ipostasurile. Alteori, *ipostasul* desemnează ceea ce există prin sine însuși și în propria sa consistență și, în acest caz, el desemnează individul deosebit de oricare altul"[18]. Vedem bine, *ousia* se aplică unei ființe comune mai multora; *hypostas* se aplică ființelor individuale. Este diferența dintre comun și particular. Astfel, *ousia* este ființa și *hypostas*-ul este ceea ce este particular, putem spune persoana.

Filosofia antică nu cunoștea decât indivizi umani. Or, Ipostasul divin la Sfinții Părinți se apropie de noțiunea modernă de „persoană": o ființă personală, unică, incomparabilă, absolut ireductibilă la alta. Ea scapă oricărei definiții formale. Iată de ce noțiunea de *persoană umană* nu poate fi gândită decât în lumina Persoanei divine, Arhetipul absolut. Sfântul Ioan Damaschinul subliniază: „Persoanele sau ipostasurile umane nu sunt unele în celelalte... în Sfânta Treime Ipostasurile sunt unele în celelalte". Și încă: „Cei Trei, neavând decât o singură ființă, nu au decât o singură voință, o singură lucrare". Totodată, Persoanele divine „sunt unite nu pentru a se confunda, ci pentru a se conține unele pe altele; există între ele o *perihoreză* (împreună-locuire, o locuire una în alta)"[19].

Capitolul 4

Teologia treimică

În pragul Tainei Treimii, Sfântul Ioan Damaschinul rezumă cele trei mari principii ale Tradiției. Orice cunoaștere a lui Dumnezeu depinde în întregime de lucrarea liberă a voinței Sale. Apoi, Cuvântul întrupat este Cel Care descoperă Bisericii, al cărei Cap este, Taina Celor Trei Persoane dumnezeiești. Într-adevăr, Biserica cunoaște pe Hristos Cel istoric răstignit, înviat și proslăvit; ea primește rugăciunea duminicală și cunoaște pe Fiul ca fiind distinct de Tatăl; ea ascultă promisiunea coborârii apropiate a celui de-al doilea Mângâietor și-L primește în ziua Cincizecimii. Dincolo de orice teoretizare sau filosofie, Biserica anunță iconomia trinitară a mântuirii în predica sa și trăiește această predică imediat în formula sa batismală, în simbolul său de credință, în cultul și tainele sale. Mult mai târziu, Sfinții Părinți vor elabora argumentele teologice pentru a respinge ereziile și pentru a preciza Ortodoxia doctrinară a Adevărului dumnezeiesc. În cele din urmă, acesta este principiul Monarhiei lui Dumnezeu. Tatăl asumă și asigură unitatea Celor Trei Persoane într-o iubire desăvârșită, în natura una. Nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt înseamnă înainte de toate că sunt deoființă cu Tatăl, ceea ce

arată în mod evident dumnezeirea lor şi egalitatea desăvârşită a Celor Trei.

Vechiul Testament

Vechiul Testament mărturiseşte un monoteism riguros, proclamat în mod clar de către Moisi: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn". Trimiterile la taina Treimii sunt mult voalate. Realitatea treimică depăşeşte orice înţelegere şi tocmai de aceea ea a fost divin revelată. Această revelaţie este tocmai cea care distinge net creştinismul de păgânism, de iudaism, de islam, pentru care taina lui Dumnezeu Unime şi Treime este totalmente absurdă.

Pentru Sfinţii Părinţi este evident faptul că adevărul revelat nu poate fi descifrat decât în lumina Evangheliilor. Astfel, pluralul din textele Genezei (3, 22; 11, 7) se referă, după evrei, la dialogul lui Dumnezeu cu îngerii. La fel, pentru Filon, îngerul lui Iahve este Logosul în sensul teologiei monoteiste, este Cel ce conduce lumea. Or, pentru Sfinţii Părinţi acolo este vorba despre dialogul între Persoanele divine; Teodoret vede în îngerul lui Iahve a doua Persoană a Treimii. Comentând imnul „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot", Sfântul Atanasie precizează că serafimii, spunând de trei ori „Sfânt" slăvesc pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfânt. „Ei numesc astfel Cele trei Ipostasuri desăvârşite şi, când spun Domnul Savaot, arată unica fiinţă a lui Dumnezeu."[20] Isidor Pelus-iotul explică greutatea textelor prin pedagogia divină: „Dumnezeu nu a găsit nimerit să arate deosebirea Persoanelor pentru ca evreii să nu cadă în idolatrie şi să nu mărturisească o fire diferită în Cele Trei Ipostasuri, pentru ca învăţând de la început principiul monarhic, ei să

înţeleagă, încet, dogma Ipostasurilor, care ţâşneşte la rândul său din unitatea firii"[21]. Astfel, profeţiile mesianice, ca şi numele: Emmanuel, Inefabilul, Sfetnicul, Domnul Cel puternic, Prinţul păcii, Înţelepciunea şi Logosul nu vor fi descifrate decât de Acela Care le va uni în Persoana Sa — Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu-omul, a doua Persoană a Treimii.

Pentru gândirea mistică evreiască, Tora nu este o simplă culegere de prescripţii şi legi, ci o „persoană" vie. Dar, dacă pentru evrei ea rămâne încă tragic anonimă, pentru credinţa creştină Hristos este Cel Care o personalizează, făcând din legea Vechiului Testament, dusă la împlinire, har.

Noul Testament

Evangheliile aduc revelaţia deplină a Treimii. La Bunavestire, îngerul vesteşte coborârea Duhului Sfânt şi precizează numele pruncului: „Fiul Celui Preaînalt Se va chema" (Luca 1, 32). Botezul Domnului inaugurează epifania strălucitoare a Treimii. În Cuvântarea de pe urmă, Fiul vorbeşte de un alt Mângâietor, Duhul Sfânt „Care de la Tatăl purcede". În porunca de a boteza „în numele Tatălui, al Fiului şi al Duhului Sfânt" („în numele", la singular), se mărturiseşte dogma: „numele unic al Celor Trei arată firea unică a Treimii", comentează Zigaben.[22]

Sfântul Apostol Pavel formulează binecuvântarea: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu-Tatăl şi împărtăşirea Duhului Sfânt să fie cu voi cu toţi!", iar Sfântul Apostol Petru spune: „Aleşi după preştiinţa lui Dumnezeu-Tatăl, în sfinţirea Duhului, pentru a vă supune lui Iisus Hristos".

Prima formulare a învățăturii Bisericii prin teologia Părinților

În scrierile creștine, încă de la *Didahia*, vedem peste tot formula treimică, cum ar fi săvârșirea botezului prin întreita scufundare, binecuvântările și doxologiile liturgice. În Apus, Tertulian enunța formula „Trei Persoane, o ființă" — *tres personae, una essentia*[23]. În Răsărit, Teofil al Antiohiei este primul care folosește termenul de Treime: „Treimea — lui Dumnezeu, a Logosului Său și a Înțelepciunii Sale"[24].

Cu toate acestea, înaintea Sinodului de la Niceea, doctrina nu era nici clară, nici precisă, reacția fiind totuși unanimă împotriva ereziilor antitrinitare.

Alexandru al Alexandriei, ajutat de tânărul său diacon Atanasie, îl acuză pe Arie care este condamnat la primul Sinod ecumenic de la Niceea (325). Sinodul proclamă: Fiul este deoființă cu Tatăl, în ființa însăși a Tatălui. Al doilea Sinod ecumenic, de la Constantinopol (381), îl condamnă pe Macedonie și proclamă Duhul Sfânt Dumnezeu „de viață dătător", purcezând din Tatăl, închinat și mărit cu Tatăl și cu Fiul. Deoființimea Fiului și Duhului Sfânt cu Tatăl este proclamată cu cea mai mare energie de către Atanasie, de Părinții Capadocieni, de Chiril al Ierusalimului, de Sfântul Ioan Gură de Aur, de Sfântul Epifanie, de Sfântul Chiril al Alexandriei.

Numirea de energie, ne învață Sfântul Grigorie de Nyssa, nu este împărțită între cei ce acționează, ci, din moment ce puterea și voința sunt unice în Cele Trei Ipostasuri, Tatăl nu face nimic de la Sine fără Fiul, nici Fiul fără Duhul. Orice lucrare iese din „Tatăl, înaintează prin Fiul și se împlinește în Duhul Sfânt"[25]. Sfântul Vasile cel Mare recapitulează: „Tatăl este și are

ființa absolută, rădăcină și izvor al Fiului și al Duhului Sfânt. Fiul este în plenitudinea divină, Logos viu și Fiu al Tatălui fără vreo lipsă. Duhul, luat în El Însuși, este, deopotrivă, deplin, desăvârșit și complet"[26].

Dumnezeu-Tatăl

Dumnezeu, Tatăl poporului ales, Se revelează în Noul Testament ca Tată al tuturor oamenilor. Oamenii sunt numiți fii ai lui Dumnezeu și, în inima credincioșilor, Duhul Sfânt strigă: „Avva — Tată". Acest raport de filiație vine din paternitatea divină, Dumnezeu-Tatăl prin natură este Tată al Unicului Său Fiu, în timp ce oamenii sunt fii în Fiul, fii înfiați de Dumnezeu prin har. Adresându-se Mariei Magdalena după Învierea Sa, Domnul subliniază clar: „Urc la Tatăl Meu și la Tatăl vostru".

Dumnezeu-Fiul

În firea divină unică, Fiul Se deosebește de Tatăl ca Ipostas propriu și, în același timp, este una cu Tatăl, astfel încât Ei nu formează doi dumnezei distincți: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl în Mine" (Ioan 14, 10), „Nimeni nu-L cunoaște pe Fiul decât Tatăl, precum nimeni nu-L cunoaște pe Tatăl decât Fiul și cel căruia Fiul va voi să i-L descopere" (Luca 10, 22). Chiril al Alexandriei comentează: „Sfânta și cea deoființă Treime, Care este dincolo de orice înțelegere și de orice rațiune, este singura Care Se cunoaște pe Sine"; „Numai Ei — Tatăl și Fiul — au Unul despre Altul o cunoaștere egală, Ei fiind deci egali"[27]. Sinodul I ecumenic Îl proclamă pe Fiul deoființă cu Tatăl, fiind născut înainte de veci.

Dumnezeu-Duhul Sfânt

Doctrina despre Sfântul Duh, încă neclară în Vechiul Testament, se precizează în Noul Testament în lumina dogmei Sfintei Treimi. Mântuitorul arată limpede că Duhul Sfânt este Dumnezeu prin natură, un alt Mângâietor, Ipostas divin. Sfântul Ioan Hrisostom învață că Dumnezeu revelează „consubstanțialitatea, identitatea naturii și perfecta egalitate“[28]. Duhul Sfânt „scrutează adâncimile lui Dumnezeu“, ceea ce face să se înțeleagă că este deoființă și egal Tatălui.

Atributele distinctive ale Ipostasurilor

Persoanele Treimii au ființa comună și fiecare are atribute personale proprii. Acestea sunt atributele ipostatice care „disting“ pe Tatăl ca nenăscut, ca principiul și cauza în dumnezeire, pe Fiul ca născut și pe Duhul Sfânt ca purces.

Atributele sunt distinctive și reprezintă modurile de existență ale Ipostasurilor. Tatăl este Tată etern; Fiul este născut fără început, coexistând cu Tatăl, egal cu El, ca chip viu și amprentă a ființei Sale. Purcederea Duhului nu se confundă cu această naștere și rămâne tainică. Dar Duhul Sfânt purcede din Tatăl, așa cum Fiul Se naște din Tatăl.

Termenii *gennêsis* — naștere și *ekpóreusis* — purcedere denumesc proveniența principiului născător și purcezător, reflectare tainică, nedespărțită de Tatăl, Care comunică întreaga ființă indivizibilă a Dumnezeirii. Astfel, Fiul și Duhul Își au principiul în Tatăl, numit „rădăcină și izvor“ și, datorită acestui fapt, cum spune Sfântul Vasile cel Mare: „Dumnezeirea este slăvită în monarhie“[29]. Sfântul Grigorie de Nazianz explică: monarhia înseamnă „egală demnitate de natură, acord în gândire și identitate cu Tatăl..., convergența este așa de mare, încât Persoanele rămân unite și indivizibile într-un singur Dumnezeu“[30]. Sfântul Ioan Damaschinul sintetizează: „Însușirile personale nu demonstrează ființa, ci relația reciprocă și modul de existență al Persoanelor Sfintei Treimi“[31]. Ele nu arată nici o diferență de ființă sau de demnitate, nici o inegalitate între Persoane, ci le precizează însușirile incomunicabile și personale..

Sfântul Ioan Damaschinul insistă asupra caracterului apofatic al denumirilor: nenăscut, născător, purcezător. O anumită lumină vine de sus și luminează persoana umană, paternitatea și filiația sa, dar fără vreo posibilitate de a aplica aceste concepte umane lui Dumnezeu. Omul este explicat de către Dumnezeu, dar el însuși rămâne ascuns și tainic. Dumnezeu este singura existență deplin personală. Tatăl „de la Care își trage numele toată paternitatea, în cer și pe pământ“ semnifică faptul că paternitățile la nivel omenesc nu sunt decât chipuri sau icoane ale Sale. Numai „în dumnezeire“ Tatăl este prin natură și veșnic Tată, Fiul prin natură și veșnic Fiu. Dumnezeu este simplu, de neîmpărțit, Tată neschimbat al Fiului Său unic, cum spune Sfântul Atanasie.[32] Coeternitatea nașterii Logosului și inseparabilitatea cu Tatăl sunt definite prin sintagma: „Strălucirea veșnică a slavei Sale, fără început și fără de sfârșit“. „Chip al Tatălui“, „pecete a ființei Sale“, înseamnă că „Fiul Îl are în Sine pe Tatăl întreg“. Cum? „Ceea ce este ceresc scapă slăbiciunii omenești și rămâne tainic ca într-un nor“, concluzionează Sfântul Grigorie de Nazianz.[33]

Capitolul 5

Particularitățile teologiei Părinților Răsăriteni

Teologia Sfinților Părinți din secolul al IV-lea este o teologie prin excelență trinitară. Ea a elaborat definițiile dogmatice și în același timp a precizat unitatea și diversitatea Persoanelor dumnezeiești. Deja termenul de *homooúsios* — deoființă, coființial, identic după ființă — a permis exprimarea Tainei lui Dumnezeu, Monadă și Treime în același timp.

În Evanghelia după Ioan, Logosul era *pros ton Theon*, mai degrabă „spre Dumnezeu", decât „lângă Dumnezeu" sau „cu Dumnezeu", formulă care desemnează Nașterea veșnică a Fiului — Care nu este Tatăl. Astfel, „un alt Mângâietor" este altul decât Fiul și altul decât Tatăl. Toate Persoanele sunt egale în demnitate, identice în ființă și se diversifică prin relația lor internă. Tocmai aici trebuie să remarcăm o diferență de vedere între Răsărit și Apus. Pentru Răsărit, relațiile dintre Persoanele Treimii nu sunt de opoziție și nici de separare, ci de diversitate, de reciprocitate, de revelare reciprocă și de comuniune în Tatăl.

Atributele care se raportează la natura comună, cum ar fi înțelepciunea, voința, iubirea, sfințenia, veșnicia sunt comune Celor Trei, fără diferențiere. Persoana, în calitatea ei de Unică, este evocată în rapor-

tul cu Cauza Care este Tatăl. Caracterul de nenăscut al Tatălui, nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt sunt relațiile care ne permit cel mai bine să distingem Cele trei Persoane dumnezeiești. Datorită slăbiciunii naturale a gândirii noastre, noi le evocăm de o manieră negativă: Tatăl nenăscut nu este nici Fiul, nici Duhul; Fiul născut nu este nici Tatăl, nici Duhul; Duhul purces nu este nici Tatăl, nici Fiul.

Pentru Răsărit, aceste relații de origine nu reprezintă singurul fundament al Ipostasurilor ce le-ar putea defini și epuiza conținutul. Sfântul Ioan Damaschinul o spune: „Fiecare dintre Persoanele Sfintei Treimi deține unitatea prin relația sa cu celelalte *nu mai puțin decât prin relația sa cu sine însăși*".[34] Ele desemnează numai în mod excepțional diversitatea ipostatică. Ele nu diferențiază firea în Persoane, ci exprimă identitatea și diversitatea lui Dumnezeu Unul și în Treime.

Cel mai important pentru a înțelege teologia Treimii în Răsărit, este caracterul întotdeauna triplu al relațiilor. Relațiile treimice sunt în același timp *tri-unice* și, datorită acestui fapt, în fiecare relație a unei Persoane sunt prezente și celelalte. Fiul și Duhul Se raportează la Tatăl simultan, nenașterea, nașterea și purcederea se implică reciproc, fiecare fiind de neconceput fără celelalte. Acest caracter trinitar al relațiilor înlătură orice posibilitate de a le reduce la dualitate, la formarea de diade în interiorul Treimii, ceea ce ar implica ideea rațională de opoziție în locul viziunii meta-raționale de diversitate-unitate trinitară.

Într-adevăr, nu se pot opune decât două principii. Or, noi avem trei principii și iată pentru ce Răsăritul refuză sistemul de opoziție de relații sau de relații de opoziție, cum sunt relațiile *cauzale*. Relația activă a

Fiului și a Duhului cu Tatăl este aceea de comuniune, de revelare, de arătare, chiar dacă relația activă între Fiul și Duhul nu este câtuși de puțin cea de origine. Relația de origine este o negație (Tatăl nu este Fiul etc.) și trebuie înțeleasă într-un sens apofatic care transcende orice logică de relații și care nu definește, ci descrie. „Modul Nașterii și modul Purcederii este deasupra înțelegerii"[35]; inefabile și în același timp concrete, aceste moduri sunt suficiente pentru a deosebi Persoanele într-o simultaneitate veșnică, căci orice raport este triplu: Duhul purcede din Tatăl în același timp și în relație cu Fiul peste Care El Se odihnește; Fiul este născut de Tatăl în același timp și în relație cu Duhul Care Îl descoperă.

În viața intradivină a Celor Trei, Monada închisă este exclusă în aceeași măsură ca Diada, fiindcă numărul doi implică opoziție și limitare reciprocă. Depășirea se face în Treime și dincolo de orice conumerație logică. Infinitul Dumnezeului Cel viu se deschide în mod simplu și deodată. „Dumnezeirea nu este împărțită între cei care o împart"[36], spune Sfântul Grigorie de Nazianz. „În Cei Trei Sori care se întrepătrund lumina este unică"[36a]. Astfel, Treimea nu este rezultatul unui proces, a unei teogonii, ci un dat primordial al existenței divine. Ea nu este o operă de voință ipostatică, nici de necesitate naturală: Dumnezeu este veșnic, fără început, Tată, Fiu și Duh Sfânt, reciprocitate internă a iubirii Sale.

Dogma treimii este străină oricărei teoretizări metafizice. Nu este nici o teogonie în actul creației lumii, care este un act de voință, în schimb, „purcederea" Ipostasurilor divine este un act al Ființei divine, al Existentului absolut, dincolo de orice dialectică, spre exemplu, de tip hegelian.

Teologia apofatică contemplă taina pe care nici o minte n-o poate atinge. Numai pentru că se adresează filosofilor, Sfântul Grigorie de Nazianz folosește limbajul lor și spune: „Monada se pune în mișcare în virtutea bogăției sale; diada este depășită și triada se închide în desăvârșirea sa absolută..."[37]. Astfel, Dumnezeu nu este nici singular ca în iudaism, nici multiplu ca în sistemele politeiste. El este Treimea dincolo de orice deducție, rațiune ori necesitate. Tot ceea ce se poate spune este că monada este solitară, că doi este numărul care separă pe unul de celălalt și îi opune, și numărul care depășește separația și se revarsă spre infinit este Treimea. În Treime se găsesc ca și cum ar fi adunate și circumscrise unul și multiplul. Sfinții Părinți nu încearcă să justifice prin rațiune numărul trei; orbiți ei înșiși de lumină, ei contemplă pur și simplu plenitudinea supra-abundentă a Tri-unității divine. Dar chiar și această contemplare nu este decât „umbra palã a Treimii", căci Cei Trei în Dumnezeu transcend orice număr matematic. Sfântul Vasile o spune în tratatul său despre Sfântul Duh: „Noi nu numărăm mergând de la unu la multiplu prin adunare, spunând unu, doi, trei sau primul, al doilea, al treilea. Mărturisind Cele Trei Ipostasuri fără a diviza firea într-o mulțime de ipostasuri, noi rămânem în Monarhie". Vedem foarte bine că numărul în Dumnezeu nu este o cantitate, ci exprimă ordinea inefabilă: trei este egal cu unu. Treimea Ipostasurilor „unite prin distincție și distincte, prin unire" desemnează o diferență care nu opune, ci se constituie în constituirea celorlalte.

Conștiința dogmatică a Bisericii a apărat cu tărie Taina Treimii împotriva tendințelor firești ale rațiunii ce oscilează în mod fatal între unu și multiplu; pe de o parte, între esența filosofilor și cele trei moduri ale

manifestării sale ce eșuează în modalismul sabelian, pe de altă parte, împărțirea în trei ființe distincte și inegale, generând arianismul. Chiar la Plotin, Unul, Mintea și Sufletul lumii prezintă, prin emanație, o ierarhie descrescătoare a persoanelor.

În fața tuturor acestor deviații ale rațiunii naturale trebuia o *metanoia*, o transfigurare radicală a minții în Hristos, pentru a se ridica dincolo de conceptele filosofice și pentru a primi Revelația lui Dumnezeu în puritatea sa. Trebuiau suprimate în germene unitarismul monoteist și triteismul politeist.

Această transfigurare cuprinde două metode diferite în sesizarea însăși a Tainei treimice și marchează, astfel, diferența pozițiilor teologice între Răsărit și Apus. Părintele de Regnon, în *Studiile de teologie pozitivă despre Sfânta Treime*, precizează clar: „Filosofia latină prezintă mai întâi firea în ea însăși și continuă până la Cel ce o susține (Persoana); filosofia greacă prezintă întâi Persoana și pătrunde apoi în ea pentru a găsi firea. Latinul consideră personalitatea ca un mod al firii, grecul consideră firea ca un conținut al persoanei. Astfel, Apusul pornește de la natura singulară pentru a analiza după aceea Cele Trei Persoane; Răsăritul pornește de la Persoane pentru a analiza apoi natura unică"[38]. Sfântul Vasile cel Mare, spre exemplu, urma această metodă în mod conștient pentru că ea pleca de la concret, conform Scripturii și formulei Botezului, care numește Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Răsăritul vede pericolul atunci când este erijat drept principiu al unității în Sfânta Treime ființa una și nu Monarhia Tatălui. În acest caz, relațiile de origine se identifică cu Ipostasurile și le exprimă exclusiv. Dacă afirmăm cu Toma D'Aquino că „numele Persoanei în-

seamnă relația"[39], e logic să deducem că raporturile interne ale ființei sunt cele care o diversifică.

Or, pentru greci, principiul unității nu este firea, ci Tatăl Care pune relațiile de origine în raport cu El Însuși, ca unic Izvor al oricărei relații. Sfântul Atanasie o declară: „Este un singur principiu al dumnezeirii și, prin urmare, monarhia în maniera absolută: un singur Dumnezeu pentru că este un singur Tată". Această afirmație lapidară devine „leit-motiv" al tuturor Părinților răsăriteni. Pentru ei, a mărturisi unitatea Treimii înseamnă a-L recunoaște pe Tatăl ca unic Izvor al Ipostasurilor care primesc simultan de la El aceeași unică natură. Tocmai pentru că relațiile se raportează la Tatăl, ele semnifică în același timp unitatea și diversitatea. Persoanele și natura sunt coexistente, fără ca una să preceadă logic pe celelalte.

„Grecii consideră firea drept conținut al Persoanei", ceea ce înseamnă că fiecare Ipostas își are modul personal de a-și însuși aceeași natură și, prin urmare, fiecare Ipostas în realitatea Sa unică depășește simplele relații de origine. Sfântul Grigorie de Nazianz spune: „Firea unică a Celor Trei este Dumnezeu; în ceea ce privește uniunea — *hênosis* —,Tatăl este Cel de la Care Ceilalți purced și spre Care Se adună fără a Se confunda sau separa, ci coexistând cu El"[40]. *Tatăl este Cel Care face ca Ipostasurile să fie distincte unul de altul*, dar această distingere depășește singurul plan al originilor, căci după Sfântul Maxim Mărturisitorul, Tatăl le distinge „într-o mișcare veșnică de iubire"[41].

Părinții disting ființa ipostatică a naturii de lucrarea manifestată. În „mișcarea eternei iubiri", Fiul și Sfântul Duh sunt inseparabili în acțiunea revelatoare a Tatălui și sunt inefabil distincți ca două Persoane Care provin din Același Tată. „Sfântul Duh, spune Sfântul Vasile

cel Mare, pe de o parte este legat de Fiul cu Care este gândit inseparabil, și, pe de altă parte, ființa Sa atârnă de Tatăl, din Care purcede... El subzistă purcezând din Tatăl și este arătat în același timp cu Fiul."[42] La toți Sfinții Părinți se întâlnește afirmarea izvorului unic Ipostatic al Tatălui și în același timp o relație intimă între Fiul și Duhul Sfânt gândiți și uniți inseparabil: Duhul odihnește din eternitate peste Fiul și-L descoperă.

Orientalii au subliniat întotdeauna cu tărie caracterul inefabil, apofatic al purcederii Celor Doi dintr-un singur Tată, împotriva unei noțiuni mai raționale care punea firea comună deasupra persoanei. Ei nu au considerat niciodată Duhul Sfânt ca o legătură (nexus amoris) între Tatăl și Fiul uniți în aceeași natură, nefăcând decât un unic principiu purcezător. În acest caz, nu mai sunt două Ipostasuri distincte, ci substanța impersonală care „trimite". Or, unitatea iubirii este aceea a Treimii.

Putem să ne întrebăm dacă Monarhia susținută de răsăriteni nu favorizează subordinațianismul în interiorul Treimii. Sfântul Grigorie de Nazianz răspunde: „Slava Principiului născător nu constă deloc în micșorarea Celor Doi Care purced din El... Dumnezeu este Cei Trei considerați împreună; fiecare este Dumnezeu datorită consubstanțialității; Cei Trei sunt Dumnezeu datorită Monarhiei"[43].

Părintele de Regnon semnalează pericolul nuanței opuse, din Apus: „Se pare că dogma unității divine ar avea oarecum absorbită dogma Treimii despre care nu vorbește decât pentru aducerea aminte". Acesta este riscul primatului esenței filosofice asupra concretului scripturistic al Persoanelor. În acest caz, nu ne mai adresăm Persoanelor Treimii, ci „bunului Dumnezeu" care nu știm precis cine este. Pe de altă parte,

în diverse forme de evlavie populară, există adresarea în exclusivitate către Hristos și agățarea exagerată de firea Sa umană, ajungând la un hristocentrism excesiv. Dimpotrivă, teocentrismul fără precizie conduce la mistica „abisului divin", la acea *Gottheit* a lui Meister Eckhart, anterioară Treimii.

Accentul prea puternic pus pe fire condiționează noțiunea fericirii veacului viitor ca viziune a esenței divine. Or, pentru Răsărit, fericirea desemnează infinitul îndumnezeirii, participarea la viața divină și vederea Slavei Treimii prin firea umană proslăvită a lui Hristos, „flacără de cristal", ființa lui Dumnezeu fiind transcendentă în veci.

În imagine (Icoană) putem reprezenta realitatea treimică sub forma unui unghi al cărui vârf Îl desemnează pe Tatăl, iar cele două puncte unde se opresc laturile pe Fiul și pe Duhul Sfânt. Această „schemă" exprimă egalitatea Celor Doi, dar nu spune nimic despre relațiile lor reciproce, fără numai relația lor cu singura origine, care este Tatăl. Părintele Serghei Bulgakov consideră mai corectă o altă figurare: un triunghi înscris într-un cerc; mișcarea este circulară, ea pornește de la Tatăl și revine spre El. Tatăl este izvorul Adevărului, Fiul este principiul revelării Adevărului Tatălui, iar Duhul Sfânt este principiul manifestării Sale dinamice și vii, este Viața Adevărului, Duhul Său. Relația dintre Fiul și Duhul nu este cauzală, ci este o relație de interdependență și de condiționare, căci orice relație intradivină este întotdeauna *trinitară* în perihoreza veșnică a Iubirii divine. Vom vedea întreaga importanță a termenului de *condiționare*, avansat de teologul rus Bolotov și care este foarte lămuritoare pentru problema lui *Filioque*.

Capitolul 6

Purcederea Duhului Sfânt

În 1950, la o întâlnire a teologilor catolici și ortodocși consacrată purcederii Duhului Sfânt, concluziile au afirmat că Scriptura nu conține nici o referire explicită la *Filioque* sau la *Patre solo*, nici distincția netă între planul veșnic și cel temporal și că afirmațiile dogmatice ale celor două părți — catolică și ortodoxă — nu urcă la înălțimea definițiilor Sinoadelor, a patristicii, a teologiei, pentru a se formula în cele din urmă în articole de credință.

Aceasta este marea dificultate a problemei. Fără să se poată dovedi nimic într-un sens sau altul, și multiplele încercări în istorie o demonstrează, rămâne să prezentăm tradiția patristică majoră, destul de unanimă, fără a omite și cele câteva texte ambigue — tradiție minoră — și să încercăm, acolo unde este posibil, să explicăm aceste texte în lumina unui context mai larg. Totodată, profitând de schimbarea pozițiilor teologice, după Conciliul al II-lea de la Vatican, vom încerca, fără nici o pretenție de a prezenta soluția, să precizăm direcția în care Apusul și Răsăritul creștin pot cădea de acord.

Schisma

Simbolul de la Niceea, mărturisind purcederea Duhului Sfânt din Tatăl, fără a cita pe Fiul, trimite la Evanghelia după Ioan 15, 26 și 14, 26. Aceasta este credința Părinților Sinodului, comentată de către Sfântul Grigorie de Nazianz în cel de-al V-lea *Cuvânt teologic* și mărturisit încă de la început de Biserică, atât în Apus cât și în Răsărit. Sinodul al III-lea ecumenic din 431 aruncă anatema asupra oricui ar mărturisi „o altă credință" ce nu ar fi strict conformă celei de la Niceea. Cel de-al IV-lea și cel de-al V-lea Sinod ecumenic, din 451 și 681, reînnoiesc această sancțiune. Sfântul Chiril al Alexandriei spune că a omite sau a adăuga ceva Crezului Bisericii Universale ar echivala cu contrazicerea Duhului lui Dumnezeu.

Se știe că formula latină — Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul — apare în Spania, la cel de-al III-lea Conciliu de la Toledo, reunit în 589; cel de-al treilea canon al său condamnă pe cei ce nu susțin Filioque. Regele Recared, recent convertit de la arianism, ordonă să se introducă Filioque în Simbolul de la Niceea. Al IV-lea Conciliu de la Toledo din 633 aprobă această măsură. Formula era temporar utilă pentru a combate erezia arienilor care contestau dumnezeirea lui Hristos și deci pentru a afirma consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Dacă Duhul purcede din Cei Doi, este evident faptul că Fiul este egal cu Tatăl, este de aceeași esență divină.

În ciuda opoziției lui Alcuin și Paulinus, Arhiepiscop al Aquileei, care a condamnat formula Conciliului local ținut în 791, marele promotor al lui *Filioque* a fost Carol cel Mare. Părintele Congar îl citează pe istoricul J. de Pange: „Atribuirea titlului imperial lui

Carol cel Mare marchează din partea Papei intenția de a rupe relațiile cu Imperiul de Răsărit".[44]

Carol cel Mare convoacă în 807 un Conciliu pentru a excomunica Imperiul concurent al grecilor. Papa Leon al III-lea, în semn de protest și dorind cu tărie să salveze tradiția unanimă, gravează și plasează pe porticul de bronz al Catedralei din Roma (Sfântul Petru) două plăci de argint cu textul Crezului de la Niceea, în grecește și în latinește, fără nici un adagiu. Dar, folosirea acestuia s-a generalizat însă în Franța, în Spania, în Italia și în Germania; în final, Roma se pleacă în fața forței. În 1014, Împăratul Henric al II-lea este încoronat la Roma de către Papa Benedict al VIII-lea și impune ritul germanic al slujbei. Crezul, interpelat în *Filioque,* a fost cântat pentru prima dată în Catedrala Sfântul Petru din Roma.

Ceea ce Răsăritul reproșează, înaintea oricărei analize dogmatice a noii formule, este actul schismatic de a modifica textul sacru al Crezului în ciuda interdicțiilor formale ale Sinoadelor ecumenice și fără să consulte și „zona" orientală a Bisericii cea Una Sfântă. Mai târziu, în 1054, legatul papal, Humbert, în documentul depus pe altarul Sfintei Sofii din Constantinopol, reproșează grecilor de a fi mutilat Crezul „excluzând Filioque-ul"!

Tradiția Părinților răsăriteni.

Mgr. Cassian, fost profesor de Noul Testament, a dat concluziile sale cu ocazia întâlnirii teologilor, întâlnire menționată mai sus: în Noul Testament, purcederea Duhului Sfânt din Tatăl și din Fiul nu este învățată nicăieri explicit. Teocentrismul Scripturii, centrat pe Tatăl și găsindu-și ecou în Liturghia ortodoxă și în

patristica răsăriteană, după Cassian, este un argument serios împotriva lui *Filioque*. Cu toate acestea, există date indirecte care pot fi interpretate, prin deducție în favoarea sa, fără ca autorii „sacri" să se fi gândit în mod expres ei înșiși la această posibilitate.[45]

În Evul Mediu, tratatele polemice abundă. Ele nu au convins niciodată pe nimeni, căci în afara câtorva rare excepții, ele au lăsat să le scape vigoarea însăși a gândirii Părinților, au pierdut „mireasma" scrierilor patristice, expresie a spiritualității lor. O revenire viguroasă la tradiția Părinților se impune actualmente tuturor, în scopul de a le înțelege dialectica din interior, potrivit cu experiența lor directă și contemplarea Tainei lui Dumnezeu.

Noul Testament atribuie Tatălui cel mai adesea numele de Dumnezeu, pur și simplu. Această manieră este preluată fidel de către Părinții pre-niceeni. Sfântul Atanasie o spune clar: „Nu este decât un principiu și nu două în Dumnezeire; există, deci, în Dumnezeu propriu-zis o Monarhie. Din acest principiu vine Logosul... Principiul este Dumnezeu"[46]. Dimpotrivă, Părinții evită să se pronunțe tranșant și cu precizie asupra Duhului Sfânt și, mai ales, asupra modului purcederii Sale, care rămâne absolut inefabilă. Trebuie deci evitată dogmatizarea acolo unde nu există decât aproximări, aluzii și sugestii.

Școala din Alexandria urmează metoda pre-niceeană, esențialmente biblică și soteriologică. Ea afirmă dumnezeirea Logosului, pentru că mântuirea noastră depinde de ea. Astfel, Sfântul Atanasie afirmă unitatea de acțiune a Fiului și a Duhului în lumina iconomiei mântuirii și nu intră deloc în problematica relațiilor veșnice dintre Persoanele divine. Hristos este Mântuitorul și Duhul ne face să participăm, în Fiul, la înfierea Tatălui. Dacă Sfântul Atanasie insistă asupra unității de natură dintre Cei Doi, este pentru a afirma dumnezeirea Duhului: „Duhul este în Fiul, așa cum Fiul este în Tatăl"[47].

Sfântul Chiril al Alexandriei combate erezia nestoriană și totdeauna, în funcție de lucrarea mântuirii, insistă asupra dependenței Duhului față de Fiul: „Fiul, spune el, Îl are pe Duhul, ca și Tatăl. Fiul ne dăruiește Duhul din propria Sa plenitudine divină"[48]. Duhul este o putere sfințitoare „care provine din Cei Doi." Alături de aluziile despre dubla purcedere se plasează o afirmație contrară: „Duhul purcede din Dumnezeu-Tatăl ca dintr-un izvor, dar este trimis creaturii de către Fiul"[49].

Vocabularul Sfântului Chiril, nu foarte precis, produce unele tulburări. Una dintre expresiile sale, „Duhul propriu Fiului", suscită o critică imediată și violentă din partea lui Teodoret de Cyr: „Dacă Chiril spune aceasta în sensul că Duhul Sfânt este deoființă cu Fiul și purcezând din Tatăl, noi suntem de acord cu el; dar dacă este în sensul că Duhul Și-ar trage ființa din Fiul, atunci noi renegăm această expresie ca nelegiuită. Căci noi credem Domnului Care spune: «Duhul Adevărului Care din Tatăl purcede»"[50]. Sfântul Chiril, atent la autoritatea lui Teodoret de Cyr și preocupat de ortodoxia propriei sale doctrine, acceptă imediat și total interpretarea lui Teodoret. Satisfăcut, acesta din urmă declară că acum totul este clar și corect, căci „Duhul Sfânt nu Își trage ființa din Fiul sau prin Fiul, ci purcede din Tatăl și este numit al Fiului în virtutea consubstanțialității Lor"[51].

Întruparea se găsește în centrul teologiei alexandrine și o condiționează până într-atât încât ea nu distin-

ge niciodată clar între „purcederile veşnice", viaţa din interiorul Sfintei Treimi, şi „trimiterile în timp", istoria pământească. Arătările divine în Biserică, în iconomia mântuirii, în perspectiva strict soteriologică sunt cele care îl interesează şi care explică expresii cum ar fi: „Duhul vine" sau „este trimis de Fiul" sau „prin Fiul", fără să fie aici nici o metafizică a relaţiilor între Persoanele Sfintei Treimi. Teologia propriu-zis trinitară va fi opera capadocienilor: Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie de Nazianz şi Sfântul Vasile cel Mare. Pentru a exprima realitatea Dumnezeului Cel viu în Trei Persoane, capadocienii disting în Dumnezeu elementul comun Celor Trei Ipostasuri — firea, şi elementul propriu fiecărei Persoane. Astfel, după Sfântul Grigorie de Nyssa, „Duhul nu este nimic din ceea ce aparţine în mod propriu Tatălui sau Fiului"[52]. Astfel, Sfântul Vasile caută elementul unic care caracterizează fiecare Ipostas. „Se recunoaşte caracterul ipostatic al Duhului prin aceea că El Se arată după Fiul şi o dată cu Fiul şi primeşte subzistenţa din Tatăl. Cât priveşte pe Fiul... El nu are nimic comun cu Tatăl sau cu Duhul Sfânt în ceea ce priveşte particularitatea însuşirilor Sale personale, dar Se face cunoscut singur, prin caracterele Sale ipostatice. Iar Tatăl are ceva propriu, caracteristic Ipostasului Său, că El este Tatăl şi nu depinde de nici o cauză."[53] Dacă o dată cu Sfântul Vasile şi Sfântul Grigorie de Nyssa apare noţiunea de cauzalitate, aceasta nu se aplică decât Tatălui, niciodată Fiului atunci când este vorba despre purcederea Duhului Sfânt. Se vede deja o diferenţă netă faţă de concepţia latină despre purcederea Duhului, care este atribuită Tatălui şi Fiului uniţi în aceeaşi fiinţă.

Într-adevăr, însumând afirmaţiile Părinţilor răsăriteni, Persoana Tatălui şi nu natura este originea şi izvorul celorlalte două Ipostasuri. Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, numai Persoana Tatălui are facultatea de a fi cauză în Dumnezeu — *aitia*, şi prin aceasta, principiu al unităţii divine — *hènôsis*.[54] Ideea de cauză nu se aplică niciodată Fiului, Sfântul Grigorie de Nazianz spunând-o foarte clar: „Fiul are tot ce are Tatăl, în afara facultăţii de a fi cauză; Duhul are, de asemenea, tot ce are Fiul, în afara facultăţii de a fi Fiu"[55].

La începutul formării teologiei Treimii, chiar la capadocieni, relaţiile între Fiul şi Duhul Sfânt poartă încă accente soteriologice. Sfântul Vasile cel Mare spune împreună cu alexandrinii: „Duhul Sfânt este legat de Tatăl unic prin Fiul unic"[56], ceea ce înseamnă că nu este decât o singură cale către Tatăl: prin Fiul în Duhul Sfânt. Rolul Fiului este întotdeauna central în iconomia mântuirii. Dacă mântuirea vine prin Fiul, harul Sfântului Duh vine de asemenea prin Fiul. Anaforaua Liturghiei Sfântului Vasile spune: „Fiul... *prin Care* S-a arătat Duhul Sfânt...". Acest *prin Care* este argumentul clasic al consubstanţialităţii şi, deci, a dumnezeirii Duhului Sfânt.

Orice act dumnezeiesc îşi găseşte izvorul în Tatăl pentru a fi realizat în Fiul şi împlinit şi arătat de către Duhul Sfânt, căci, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, „Tatăl este izvorul Puterii, Puterea Tatălui este Fiul, Duhul Puterii este Duhul Sfânt"[57]. Vorbind despre acest fapt avem deja o evoluţie a conştiinţei dogmatice, Părinţii transpun această „ordine" a Ipostasurilor în însăşi viaţa divină: Duhul trăieşte prin Fiul şi pentru Fiul, fiind Duh al Puterii. În această perspectivă se exprimă formula *dia Hyioû, per Filium*. Este mărturia Sfântului Maxim Mărturisitorul în secolul al VII-lea. În scrisoarea sa către Marin, el apără Ortodoxia de doc-

trina occidentală: „Occidentalii, scrie el, îl citează pe Chiril al Alexandriei. Ei dovedesc prin asta că nu își reprezintă pe Fiul drept cauză a Duhului, fiindcă știu că singur Tatăl este cauză a Fiului și a Duhului Sfânt, dar spunând că Duhul purcede *prin* Fiul, ei exprimă înrudirea și unitatea naturii lor"[58]. Pentru Sfântul Maxim, Chiril al Alexandriei nu putea în nici un caz să învețe că Fiul este cauză a Duhului.

În secolul al VIII-lea, Sfântul Ioan Damaschinul, sintetizând întreaga Tradiție a Părinților, insistă asupra Monarhiei Tatălui Care este cauza unică: „Duhul este Duh al Tatălui... dar este de asemenea Duh al Fiului, nu fiindcă purcede din Fiul, ci pentru că purcede *prin* El din Tatăl, nefiind decât o singură cauză, Tatăl, *monos aitios, ho pater*"[59]. Persoana Tatălui este originea unică a Ipostasurilor: „Noi nu spunem că Fiul este cauza, noi nu spunem nici că El este Tatăl... Noi nu spunem că Duhul purcede din Fiul, ci spunem că este Duh al Fiului"[60].

Fiul și Duhul sunt *împreună*, în același timp, din Tatăl, ca Logos (Cuvânt, Rațiune) și Suflare ieșind din gura Tatălui.[61] Duhul este „Puterea Logosului" care rămâne peste Fiul veșnic și Îl descoperă, de aceea El este numit „Chip al Fiului".

Putem deja semnala diferența punctelor de plecare în conturarea teologiei trinitare în Apus și Răsărit. Urmând tradiției occidentale de la Tertulian la Sfântul Ambrozie, Fericitul Augustin în *De trinitate* pornește de la unitatea firii divine. Pentru a face o distincție între Persoane, el formulează „principiul opoziției relațiilor" la care se reduc, practic, Persoanele. Totuși, Augustin subliniază că din Tatăl *principaliter* purcede Duhul Sfânt, ca principiu prim și absolut. Dar cum

Tatăl și Fiul sunt *una*, și cum Fiul are, de asemenea, tot ce are Tatăl, Ei constituie un singur principiu al purcederii Duhului. Principiul Monarhiei nu este suprimat; nu există două principii, două izvoare ale Duhului Sfânt. Monarhia, putem spune, este împărțită între Tatăl și Fiul uniți în aceeași fire pentru a nu forma decât un singur principiu de purcedere.[62] Faust de Riez spune clar: „Datorită unității de substanță, spunem că Duhul este Duh al Tatălui și al Fiului și că El purcede *ex utroque*". Astfel, după Toma D'Aquino Tatăl și Fiul împreună produc o purcedere, deci nu avem de-a face decât cu un singur principiu purcezător *Unus Spirator*.

O dată cu atenția acordată faptului că nu avem nici o dedublare a principiului purcederii în Apus, trebuie să recunoaștem că tradiția răsăriteană rămânea complet străină raționamentului augustinian. Nu găsim deloc în Răsărit nici doctrina privind opoziția relațiilor, nici aceea a purcederii *tanquam ad uno principio* care decurge din aceasta. În teologia trinitară, Răsăritul ia ca punct de plecare Revelația unui Dumnezeu viu în Trei Ipostasuri, deci Persoanele divine ca atare sunt date în Scripturi și gândite în simbolurile credinței și botezului.

Conflictul izbucnește în secolul al IX-lea în timpul Patriarhului Fotie. Acesta face în mod clar distincție cu privire la însușirile ipostatice proprii fiecărei Persoane dumnezeiești și atributele aparținând firii, deci comune Celor Trei. Facultatea de a fi cauză este ipostatică și nu aparține decât Tatălui. În schimb, dacă considerăm că Duhul purcede din Tatăl și din Fiul împreună, vom fi în prezența unui atribut „ființial", „care ține de natură" și, în acest caz, în funcție de fi-

rea comună a Celor Trei, Duhul ar fi, de asemenea, *participant la propria purcedere*, „El ar fi promotor și promovat, în parte cauză și în parte provenind din acea cauză".[63] Paternitatea Tatălui nu ar mai fi o însușire exclusivă a Sa și Ipostasurile Tatălui și Fiului s-ar confunda într-o singură Persoană, ceea ce ar friza erezia lui Sabellius. Or, Tatăl face ca Duhul să purceadă, în calitate de Tată și nu ca Dumnezeu; *qua Pater* și nu *qua Deus*.

De aici se vede întreaga dificultate pentru Răsărit de a accepta formula latină. Într-adevăr, purcederea comună din Tatăl și Fiul ar pune în Dumnezeu ceva ce nu este nici ființial, natural, „ousianic", din moment ce Duhul este exclus, de aici, nici ipostatic din moment ce este ceva comun Tatălui și Fiului.

Fotie face referință la Sfântul Grigorie de Nyssa și la Sfântul Maxim Mărturisitorul pentru care numai Persoana Tatălui este „născătoare" de alte Persoane în Dumnezeu. Tradiția răsăriteană pune accentul pe viziunea personalistă, evitând orice unitate abstractă a naturii singulare, unde există riscul de a dispărea caracterul personal al Ipostasurilor.

Sinodul unionist de la Lyon din 1274 readuce problema în prim-plan. Răsăritenii afirmă: Duhul Sfânt nu depinde de Fiul decât în lucrarea Sa temporală; în viața sa veșnică depinzând numai de Tatăl. Totuși, Sfântul Grigorie al Ciprului, prin cunoașterea filosofiei augustiniene, aduce o critică mai nuanțată. Dacă el insistă, o dată cu tradiția clasică, asupra însușirilor ipostatice imuabile, el insistă deopotrivă asupra revelării veșnice a Fiului prin Duhul, Care constituie viața însăși a Duhului Sfânt. Avem o referire la expresia

Sfântului Ioan Damaschinul: Duhul este „Puterea manifestată" a Fiului.

Duhul Sfânt, spune Sfântul Grigorie, primește ființa din Tatăl, dar subzistă prin Fiul și chiar în Fiul. Distincție subtilă, dar fundamentală; cu părintele J. Meyendorf putem spune că există o distincție între ideea *de cauză* și aceea de „rațiune de a fi". Cauza Duhului ar fi Ipostasul Tatălui, chiar dacă ar găsi rațiunea de a fi în Fiul, în arătarea Sa veșnică. Iată de ce, după tradiție, Duhul este Icoana veșnică a Fiului și „nimeni nu-L poate numi Domn pe Iisus Hristos decât în Duhul Sfânt". Astfel, Sfântul Grigorie distinge purcederea ipostatică, unde Duhul purcede numai din Tatăl și planul arătării (ekphansis), unde Duhul arată veșnic viața divină: din Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. *Tomos*-ul Conciliului din 1285, redactat de Sfântul Grigorie al Ciprului afirmă: „Este recunoscut că Mângâietorul Însuși Se revelează și Se arată veșnic prin intermediul Fiului, cum lumina se răspândește din Soare prin intermediul razei... dar aceasta nu înseamnă că posedă existența Sa (ipostatică) din Fiul sau de la Fiul"[64]. Definiția implică distincția dintre purcederea ipostatică a Duhului și purcederea (sau trimiterea) care descoperă firea și energiile divine în Duhul.

Filioque își găsește locul pe planul arătării în lume. Dar această arătare a Fiului prin Duhul Sfânt este, oare, limitată de timp sau este veșnică? La această întrebare va răspunde Sfântul Grigorie Palama: „Duhul Logosului este nespusa iubire a Tatălui pentru Însuși Logosul pe Care, într-un mod tainic, Îl zămislește; și Logosul, Fiul iubit, folosește această iubire față de Tatăl, dar în măsura în care Ei purced împreună din Tatăl și în măsura în care această iubire rezidă în El consub-

stanțial. Astfel, Duhul este bucuria veșnică a Tatălui și a Fiului, unde (Treimea) Se află împreună. Această bucurie este trimisă de Cei Doi celor ce se fac vrednici de ea..., dar purcede în existență numai de la Tatăl"[65]. Duhul purcede numai din Tatăl; fiind Icoană a Fiului, El Îl revelează Tatălui din eternitate, așa cum El Îl revelează în iconomia mântuirii poporului lui Dumnezeu. Tocmai în această arătare și revelare El este în Fiul și prin Fiul.

După Sfântul Pavel, „Duhul Sfânt cunoaște adâncurile lui Dumnezeu". El provine din Tatăl, Se odihnește peste Fiul și revine la Tatăl într-o dăruire reciprocă neîncetată a Iubirii Celor Trei. *În acest sens,* Răsăritul folosește formula *per Filium,* legătura nefiind cauzală, ci de interdependență și reciprocitate.

Concluzie teologică

După un sumar studiu al textelor patristice trebuie reevaluată acum „summa" teologică a problemei pentru a putea scoate în evidență și preciza dominanta doctrinară a Bisericii Ortodoxe.

În secolul al IV-lea, Biserica formulează adevărul fundamental al teologiei trinitare. În timpul primelor opt secole asistăm la ciclul *hristologic* care lasă loc în secolul al IX-lea ciclului pnevmatologic. Acesta din urmă, prin calea isihastă, ajunge la punctul culminant în secolul al XIV-lea și găsește armătura dogmatică în doctrina Sfântului Grigorie Palama și definițiile Sinoadelor de la Constantinopol. Maxima patristică „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu" desemnează îndumnezeirea ființei umane ca scop al iconomiei mântuirii. El primește aprofundarea decisivă în lumina teologiei Duhului Sfânt și a doctri-

nelor energiilor dumnezeiești necreate. Din această perspectivă, apare în secolul al XIV-lea reflecția răsăriteană asupra lui *Filioque*.

Sfântul Grigorie Palama este purtătorul de cuvânt al Sinoadelor de la Constantinopol, dintre 1340 și 1360. Este canonizat în 1368; în a doua duminică a postului Sfințelor Paști, din fiecare an, Biserica face pomenirea sa și a doctrinei sale.

Sinoadele din secolul al XIV-lea operează o sinteză a tradiției pe linia marii patristici. Punctul de plecare clasic este *metanoia,* transfigurarea minții înnoite în Hristos. Teologia Părinților nu este niciodată un sistem de concepte, ci un sistem de transmitere a trăirii liturgice a lui Dumnezeu, de aici decurgând caracterul ei antinomic: „Dumnezeu, spune Sfântul Grigorie, fiind transcendent, de neînțeles și de negrăit, consimte să Se facă participabil... și să fie văzut, rămânând în același timp nevăzut"[66]. În întregime, El Se arată și nu Se arată... în întregime permite să participăm la El, rămânând în sine de neparticipat.[67]

Palama începe prin a scoate în evidență în Ființa Însăși a lui Dumnezeu o distincție-identitate între ființă și Ipostasuri, ce nu atinge deloc simplitatea sau unitatea lui Dumnezeu. Aceeași constatare se face referitor la creație: Dumnezeu transcende El Însuși alteritatea fără a o anula, astfel El Se face participabil și distincția-identitate a ființei și a energiei care, la fel, nu atinge simplitatea Absolutului divin. Ființa și energiile sunt cele două moduri ale existenței și ale prezenței dumnezeiești: în El Însuși și „în afara ființei Sale". Această distincție se găsește deja în gândirea evreiască care distinge transcendența și imanența lui Dumnezeu, fără să le separe sau să le confunde. Ar-

gumentul fundamental al lui Palama nu este fiinţial, ci existenţial: „Dumnezeu nu este *un lucru unic* (adică fiinţa, natura), ci este Cel Viu, Cel ce este Unic". Existenţa primează asupra fiinţei. Nu „Cel ce este" provine din fiinţă, ci fiinţa provine de la „Cel ce este".

Persoanele dumnezeieşti, învaţă Palama, „Se întrepătrund reciproc, de aşa manieră încât nu posedă decât o singură energie", unică dar multiformă în manifestările sale. Trebuie să distingem în Dumnezeu firea, Ipostasurile şi energiile manifestărilor dumnezeieşti. Or, pentru adversarii lui Palama, ceea ce nu este fiinţă, nu este Dumnezeu şi nu este decât un efect creat, precum harul, slava şi lumina; or, în felul acesta ar exista o confuzie între izvor şi cauză, manifestare şi producere.

Problema, deşi pare a fi abstractă, este o problemă de viaţă şi de moarte când este vorba despre îndumnezeirea firii umane şi în consecinţă, de realitatea comuniunii sale cu Dumnezeu. Comuniunea creată, chiar dacă o numim supranaturală (graţia creată), nu este deloc comuniune cu Dumnezeu Însuşi. Palamismul, pornind de la principiul că Existentul primează asupra fiinţei, afirmă comuniunea cu energiile dumnezeieşti necreate, comuniune deplină şi reală, căci Dumnezeu este total prezent în energiile Sale necreate, fără a-Şi părăsi fiinţa Sa inaccesibilă. Participarea este totală: „Dumnezeu întreg vine să locuiască fiinţa întreagă a celor care s-au făcut vrednici de ea"[68]. Scopul vieţii creştine este de a uni în persoana noastră harul sau energiile necreate cu natura noastră creată.

Distincţia-identitate a fiinţei neparticipabilă şi a energiei împărtăşibilă nu pune deloc în discuţie unitatea lui Dumnezeu, pentru că este unitate a Celui viu, a Celui ce este simplu şi nu a unei „substanţe simple".

Fiinţa şi energia sunt cele două moduri ale existenţei dumnezeieşti care se dăruieşte fără a se împărţi şi se distinge fără a se refuza. Energia este calea comunicării Treimii *în afară*, care izbucneşte (în sensul unei izbucniri de lumină) din Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. În perihoreza lor, Persoanele divine Se întrepătrund reciproc, în aşa fel încât nu există decât o singură energie. Una, dar multiformă ca şi numerele dumnezeieşti, ea curge veşnic din fiinţa Treimii şi O descoperă. Prin energii, Dumnezeu trăieşte şi domneşte în slava Sa veşnică şi străluceşte în Iubire, Înţelepciune şi Viaţă. Astfel, datorită energiilor care se identifică cu ideile creatoare, actele de Providenţă şi har sunt cele care arată prezenţa lui Dumnezeu în istoria lumii.

Palamismul împlineşte marea elaborare pnevmatologică a Evului Mediu bizantin căci, după Sfântul Grigorie, „energia necreată este inseparabilă de Duhul Sfânt"[69]. Palama subliniază acelaşi termen de „purcedere": Duhul Sfânt purcede din Tatăl, iar energia purcede din fiinţa al cărei izvor este Tatăl. În Duhul este arătarea veşnică a slavei, în Duhul, Dumnezeu, prin Iubire, iese din esenţa Sa pentru că Duhul este Duh al comuniunii, Duh al Iubirii treimice.

În plenitudinea absolută a Celor Trei, Duhul depăşeşte opoziţia Tată-Fiu, El provine din Tatăl în acelaşi timp cu Fiul peste Care Se odihneşte veşnic. Echilibrul perfect al Treimii suprimă orice tentaţie „diadică". În purcederea sa ipostatică, Duhul realizează, *ad intra* taina unei alterităţi fără opoziţie şi, *ad extra,* face văzută purcederea firească (din firea una) a energiei, veşnica mişcare a Iubirii treimice.

Distincţia între fiinţă şi energie constituie prima din soluţiile posibile pentru *Filioque,* în lumina tradiţiei răsăritene. Ea stabileşte distincţia-identitate dintre

Duhul (*to Pneûma* — cu articol) în calitate de Ipostas și Duhul (*Pneûma* — fără articol), în calitate de energie. La nivelul ființei comune, Duhul ca Ipostas purcede numai din Tatăl, dar împreună cu Fiul, peste Care Se odihnește. Ca energie dumnezeiască, învață Palama, „Duhul Se revarsă din Tatăl prin Fiul și, dacă vrem, din Fiul"[70]. Soluția constă, deci, în distincția dintre Ipostasul Duhului Sfânt și energia pe care El o face văzută *ex Patre Filioque*.

Principiile critice ale teologiei răsăritene vis-a-vis de Apus

Sfântul Grigorie de Nazianz evita principiul analogiei ca metodă de cugetare teologică și despărțea imaginile, care pentru el nu erau niciodată potrivite Tainei lui Dumnezeu care, după opinia sa, mai mult umbreau decât luminau. Or, Fericitul Augustin se servește de analogie: Duhul, fiind iubire reciprocă a Tatălui și a Fiului: „este, orice ar fi El, ceva comun Tatălui și Fiului"[71]. Toma D'Aquino dezvoltă această viziune: Logosul purcede prin modul de activitate intelectuală, iubirea vine din cunoaștere (nu iubim decât ceea ce cunoaștem), și iată de ce Duhul purcede în același timp din Tatăl și din cunoașterea Sa care este Logosul. Această modalitate de a înțelege nașterea *per modum intellectus* și purcederea *per modum voluntatis* sau *amoris*, chiar antropomorfismul său implicit sunt străine Răsăritului din cauza riscului de a introduce filosofia și psihologia în interiorul vieții dumnezeiești.

Doctrina purcederii ipostatice a Duhului Sfânt *a Patre Filioque, tanquam ab uno principio* și, pe de altă parte, *ek monoû toû Patros* cu formula intermediară *dia Hyioû* sau *per Filium* ne pun în prezența a

două soluții diferite a problemei diversității ipostatice în Treime și, prin urmare, a două triadologii ghidate de principii diferite.

Pentru Răsărit, Filioque rupe, înainte de toate, echilibrul trinitar, micșorează egalitatea perfectă a Celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi. El ajunge la monarhia absolută a Tatălui deplasând principiul unității Treimii de la Ipostasul Tatălui la ființă. Într-adevăr, Tatăl și Fiul Se unesc într-o ființă comună pentru a forma un singur principiu purcezător, ceea ce transformă Cele două Persoane într-o impersonală dumnezeire-substanță, matrice și izvor de purcedere. În acest caz, Monada Trinitară răbufnește în două Diade: pe de o parte, Tatăl și Fiul și, pe de altă parte, Tatăl cu Fiul, confundați Unul cu Celălalt, și Duhul Sfânt.

Reducerea Persoanelor la relația de opoziție face să vedem în Fiul Dumnezeirea privată de facultatea de a naște (numai Tatăl o posedă), iar în Duhul Dumnezeirea lipsită de însușirea de a naște și de a purcede (numai Tatăl și Fiul posedând-o în comun). Astfel, Duhul Sfânt Se găsește singur, neavând nimic comun, ca Ipostas, cu o altă Persoană a Treimii. Înțelegem atunci de ce Duns Scott se întreba cum „Duhul de viață dătător" poate fi o „Persoană sterilă". Răsăritul răspunde: este rezultatul substituirii noțiunii pozitive de comuniune în diversitate, cu aceea negativă, de opoziție a relațiilor de origine.

Purcederea *ab utroque* presupune că relațiile sunt în același timp fundamentele Ipostasurilor care se definesc în întregime prin opoziție reciprocă: întâi Primul de al Doilea și apoi din amândoi de al Treilea. Aceasta este ceva logic, pentru că o relație de opoziție nu poate fi stabilită decât între doi termeni. Pentru

Răsărit, o atare opoziție înseamnă preeminența unității ființiale, a firii, asupra Ipostasurilor. Părintele de Regnon, ca teolog romano-catolic, arată aceasta foarte clar în lucrarea deja citată, astfel: „doctrina lui *Filioque*, spune el, presupune că, în ordinea conceptelor, natura ar fi anterioară Persoanelor și că Persoana Se arată ca un fel de înflorire a naturii... Latinul consideră persoana ca un mod al naturii, grecul consideră natura ca un conținut al persoanei".

Într-adevăr, pentru Răsărit, „relațiile de origine" exprimă diversitatea Persoanelor. Relațiile nu fundamentează Persoanele, în consecință diversitatea lor este cea care le determină relațiile și nu invers. Părinții greci au făcut distincție între *gnorismata* (însușirile Persoanelor divine) și *skesis* (relații). Însușirile personale nu pot fi reduse la nivelul de simple relații puse în ecuația originantă. Relațiile de origine permit desemnarea Persoanelor divine în diversitatea Lor, ele nu explică deloc ce sunt Ipostasurile (aspectul funciar apofatic) dar sublinind unicitatea absolută a fiecăreia: *Tri-unitatea Unicelor.* Monarhia Tatălui face să vedem în El Izvorul sau chiar Cauza, dar aceasta nu este o noțiune filosofică, ci mai degrabă o imagine descriptivă, căci cauza aici nu este anterioară efectului, iar efectele sunt egale în demnitate cu cauza. Părinții greci nu folosesc niciodată cuvântul „cauză" pentru Fiul, așa cum nu folosesc verbul „a purcede" și substantivul „purcedere" cu privire la Fiul în calitate de principiu din care ar purcede Duhul. Identitatea-consubstanțialitate nu este ontologic nici anterioară, nici posterioară diversității. „Dumnezeu este în mod identic și Monadă și Triadă", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Am văzut deja că prima soluție posibilă a lui *Filioque* merge până la distincția între existența ipostatică

a Duhului Sfânt purcezând din Tatăl singur și strălucirea Sa prin Fiul și chiar din Fiul. Este distincția dintre ființă și energii, diferența între cele două moduri, cel al subzistenței Ipostasului și cel al manifestării Sale. Sfântul Vasile subliniază: „Noțiunea caracteristică a însușirii personale a Duhului este de a Se arăta după Fiul și cu El, dar de a subzista purcezând din Tatăl". Întregul său efort este de a trece de la doxologia *energetică*: „Slavă Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt", la doxologia *transcendentă*: „Slavă Tatălui și Fiului și Duhului Sfânt".

Polemica teologică, devenind dură după eșecul Sinoadelor de la Lyon și Florența face ca Apusul să se închidă față de noțiunea de energie din frica de a nu altera simplitatea divină. Apusul nu recunoaște în afara ființei divine decât efecte create. Se dorește ca Apusul să facă eforturi pentru a nu mai considera teologia bizantină și palamismul ca o inovație echivocă și să descopere autentica tradiție patristică, care nu duce lipsă de martori autorizați. Din fericire, acest efort se arată clar astăzi. După Conciliul al II-lea de la Vatican, Răsăritul și Apusul trebuie să caute *împreună* o nouă formulă teologică capabilă să sintetizeze intuițiile adevărate de fiecare parte. În schimb, în Răsărit, unii teologi moderni își întăresc pozițiile într-o polemică prea acidă. Astfel, pentru Vladimir Lossky, *Filioque* este punctul cel mai important în divergența doctrinară dintre Răsărit și Apus și se arată ca *impedimentum dirimens* pe calea concilierii dogmatice. Pe de altă parte, manualele clasice de dogmatică simplifică problema, spunând că singura rațiune de a fi a lui Filioque este confuzia purcederii veșnice a Duhului cu misiunea sa terestră. Formula răsăriteană *dia Hyioû, per Filium* se explică în funcție de ordinea în

care sunt numite Cele Trei Persoane: Fiul ocupă locul al doilea și apare ca un principiu intermediar între Tatăl și Duhul.

Într-un plan mai obiectiv, chiar dacă dominanta dogmatică exclude pe *Filioque* în interpretarea latină, trebuie să recunoaștem existența unor texte patristice, foarte puține, e adevărat, dar care prezintă o anumită dificultate și cer o explicație. Astfel, la Sfântul Grigorie de Nyssa, „Fiul este născut imediat de prima Persoană, a Tatălui, căci a treia Persoană, la rândul Său, purcede prin Cea Care este imediată Celei dintâi, adică Fiul". El utilizează, de asemenea, imaginea flăcărilor: „Ca și cum văzând cineva focul împărțit în trei flăcări și ar bănui că prima flacără este cauza celei de-a treia, care a aprins-o pe cea mai îndepărtată prin ceea ce a transmis cea care se află între ele"[72]. Este evident că în acest text este vorba de viața intratrinitară și nu de misiunea terestră. Dar textele izolate nu sunt niciodată decisive când avem de-a face cu o taină și când suntem la primele începuturi ale unei reflecții teologice. Viziunea echilibrată se află la capătul unei reflecției totale și trebuie să cităm acest text al Sfântului Grigorie: „Adam cel nenăscut este imaginea Tatălui, fiul său cel născut este imaginea Fiului; Eva, care a purces, seamănă Ipostasului Duhului Sfânt"[73]. Cum Eva a purces din Adam fără medierea fiului său, astfel Duhul purcede din Tatăl fără medierea Fiului. Astfel, citim la Epifanie că Duhul este „Duh al Celor Doi", adică al Tatălui și al Fiului; într-un alt text, care se raportează la misiunea pământească, „Duhul purcede din Tatăl și este primit de Fiul"[74] și, în sfârșit, un cuvânt perfect clar: „Fiul născut al Tatălui și Duhul purces din Tatăl"[75].

Diferența între Răsărit și Apus nu constă în principiul formal al Monarhiei, ci în natura unității Tatălui și Fiului. Sfântul Ioan Damaschinul, după Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul, formulează clar tradiția orientală: purcederea este un act ipostatic[76] și Ipostasul Tatălui este singurul născător și purcezător. Formula *per Filium*, cum o arată folosirea prepoziției *dia*, în relație cu Treimea transcendentă, nu poate fi înțeleasă ființial, căci Părinții numesc pe Dumnezeu-Tată „Cauză unică", „Izvor unic", „Principiu unic" și *Care nu este niciodată compus*. Sfântul Grigorie de Nazianz precizează foarte bine acest lucru: „Tatăl este unirea de unde provin și unde merg Ceilalți"[77].

Aceasta este viziunea evanghelică trăită în Liturghie și mărturisită în formulele de botez și în Simbolurile de credință. Textele rare și izolate favorabile lui *Filioque* vin dintr-o teoretizare metafizică asupra categoriei cauzale, fără legătură cu datele biblice sau liturgice.

Căutare a perspectivei comune

În timpul ultimului mileniu, pnevmatologia s-a redus în întregime la polemica cu privire la purcederea Duhului Sfânt. Modul unilateral de a pune problema face din aceasta o falsă problemă centrată pe o discuție sterilă între monopatrism și filioquism. Formula lui Fotie, *ek monou toû Patros — din Tatăl singur*, este o formulă polemică antifilioquistă. Dominanta patristică nu este nici una, nici alta, ci o a treia poziție, infinit mai nuanțată și mai puțin explicită din punct de vedere formal.

Fotie pune problema purcederii Duhului Sfânt exclusiv ca întrebare, să știe dacă principiul, cauza acestei purcederi trebuie atribuită unui singur Ipostas sau

ambelor. După Fotie, teologia scolastică este cea care se introduce în Răsărit pentru mai multe secole, aşteptându-l pe Sfântul Grigorie Palama. Sarcina actuală este de a pune problema pe un alt teren. Teologia Sinoadelor de la Lyon şi de la Florenţa este în întregime în problematica cauzală, care este aceea de a şti dacă Fiul participă sau nu la unitatea cauzei? Or, pnevmatologia Părinţilor nu a fost niciodată redusă la acest singur punct, ceea ce ar fi însemnat a o sărăci şi a o slăbi până la epuizare.

O analiză atentă a gândirii patristice înaintea secolului al IX-lea arată că niciodată nu s-a pus Sfinţilor Părinţi problema purcederii Sfântului Duh ca atare. Purcederea, deosebită de naştere, fiind considerată ca o taină inefabilă, este doar semnalată, fără nici o explicaţie, care de altfel nici nu ar fi fost posibilă. A considera naşterea şi purcederea ca *duae processiones* este o abstracţie arbitrară, căci ele nu pot fi în nici un fel „conumerate" ca fiind două, natura purcederii nu are analogie şi rămâne deschisă unei linişti apofatice.

Deja cel de-al VIII-lea articol al Crezului niceo-constantinopolitan, „Şi în Duhul Sfânt, Domnul de viaţă Făcătorul, Care din Tatăl purcede, şi Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit", arată o anumită insuficienţă a definiţiei în stadiul său neterminat. Duhul este numit Domn, nu este numit *Dumnezeu şi deofiinţă* [1]. Formula liturgică „lăudat şi slăvit" nu aduce suficiente precizări teologice. Ea este condiţionată de nevoile epocii, trebuind să evite subordinaţianismul şi să afirme egalitatea Celui de-al Treilea Ipostas cu Tatăl şi cu Fiul, „lăudat şi slăvit" o dată cu Ei.

Evitând orice formulare diadică, patristica răsăriteană stabileşte totdeauna corelaţiile trinitare ale Persoanelor divine. Iată pentru ce teologia Duhului Sfânt nu este limitată la relaţia cu Tatăl, ci se întinde şi asupra relaţiei cu Fiul. Toate aceste elemente doctrinare se întrepătrund şi nu este totdeauna uşor să le distingi pe una de cealaltă.

Textele evanghelice ale purcederii din Tatăl nu sunt limitative. Relaţia Duhului Sfânt cu Fiul se pune în mod imperios, dar tentativele de a o preciza au dat cele două teologumene, răsăriteană şi apuseană, desemnate prin expresiile *dia* şi *que*. Cu dogmatizarea lui Filioque în Apus, punctul cel mai delicat şi tainic a fost aruncat în furtuna politică şi polemică.

Va trebui, în fine, depăşit acest stadiu pasional şi, referindu-ne la expresia „Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă", să reconsiderăm *împreună* ceea ce se ascunde în mijlocul unei imprecizii dogmatice: raporturile reciproce dintre Fiul şi Duhul.

Înclinarea hristocentrică pune în relief diada Tatălui şi Fiului având în centru realitatea Învierii, unde Pogorârea Duhului Sfânt nu este decât o consecinţă a Întrupării. Duhul apare drept locţiitor al lui Hristos şi lucrarea Sa ipostatică se reduce la acţiunea „impersonală" a harului sfinţitor.

Or, formula orientală *per Filium*, împreună cu formula Crezului „lăudat şi slăvit cu Tatăl şi cu Fiul", aşază purcederea Duhului în lumina participării Fiului şi deci subliniază caracterul profund trinitar al relaţiilor Persoanelor divine. Formula *ek monoû toû Patros* şi opusul său, *Filioque*, sunt amândouă unilaterale şi nu recunosc caracterul treimic al relaţiilor.

Întreaga dificultate, care rupe echilibrul şi falsifică perspectiva trinitară corectă, vine din conceperea naşterii şi purcederii ca rezultat de producere, de origine

și de *dependență cauzală*. Or, pe planul relațiilor reciproce, Persoanele divine sunt „supracauzale", fiind „fără început" și deci fără cauză în sensul tehnic și logic al termenului, neputând fi aplicat deloc vieții intratrinitare fără a friza imediat dialectica subordinațianismului, a arianismului și a impasurilor heterodoxe.[78]

Dialectica cauzală trebuie să lase locul dialecticii Revelației Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt, unui sistem de relații *triple* ale Iubirii treimice. Monarhia Tatălui înseamnă că El este subiectul Revelației, fiindcă El asigură unitatea, consubstanțialitatea și egalitatea desăvârșită a Celor Trei Persoane dumnezeiești, în calitate de Izvor și Principiu al vieții divine. Nu este vorba de relațiile dintre Tatăl și una dintre Cele două Persoane, ci de relațiile Celui Care Se descoperă și ale Celor Care Îl descoperă. Aici formula *per Filium* înseamnă și explică faptul că *Filioque* nu poate fi ortodox, decât fiind echilibrat de formula corespondentă *Spirituque*.

Sensul acestor două formule este în afirmația că fiecare Persoană trebuie contemplată simultan în relația Sa cu Celelalte Două. Astfel, Fiul în nașterea Sa primește din Tatăl pe Duhul Sfânt și deci în Ființa Sa este etern inseparabil de Duhul Sfânt; El este născut *ex Patre Spirituque*. De asemenea, Duhul Sfânt purcede din Tatăl și Se odihnește peste Fiul, ceea ce corespunde lui *per Filium* și lui *ex Patre Filioque*. Găsim astfel *que*, *per* sau *dia* oriunde se abordează relația interipostatică, întotdeauna treimică. Tatăl naște pe Fiul cu participarea Duhului Sfânt și Îl purcede pe Duhul cu participarea Fiului și chiar nenașterea Sa comporta participarea Fiului și a Duhului Sfânt, care mărturisesc despre aceasta, prin faptul că vin din El, ca din Izvorul lor unic. Dar aceste relații nu sunt de-

loc de *producere*, ci de corelare între Cel Care Se descoperă și Cei Care Îl descoperă, lucrarea treimică a Iubirii Celor Trei. Duhul nu este redus la nivelul unui instrument al Iubirii dintre Tatăl și Fiul, ci El este Cel Care actualizează Iubirea întru care binevoiesc Cei Trei. Această participare reciprocă și treimică exclude orice unitate diadică în *fire*, căci afirmația cea mai fermă a Părinților răsăriteni presupune nenașterea, nașterea și purcederea ca însușiri strict *ipostatice*.

Comentând textele din Isaia (48, 16; 41, 1) și Luca (4, 18) care relatează despre Duhul Domnului Care trimite pe Mesia, Părinții merg până la a spune că Fiul a fost trimis în lume de Tatăl și prin Duhul. Fericitul Augustin o spune: „Să nu gândim că Fiul a fost trimis în asemenea fel de Tatăl și că nu a fost trimis de asemenea și de Duhul Sfânt"[79]. La fel, Sfântul Ambrozie spune: „Tatăl cu Duhul trimit pe Fiul; de asemenea, Tatăl cu Fiul trimit pe Duhul Sfânt"[80]. Relația treimică este clar subliniată de patristica occidentală. „Dacă Fiul, spune mai departe Sfântul Ambrozie, și Duhul Se trimit mutual și reciproc, cum Tatăl Îi trimite, aceasta este datorată comuniunii lor consubstanțiale." Și în altă parte: „Acolo unde este constatată o lucrare a Tatălui, a Fiului sau a Duhului Sfânt, ea se raportează nu numai la Duhul, ci și la Tatăl și la Fiul, după cum nu se raportează numai la Tatăl, ci și la Fiul și la Duhul". Această mărturisire venită din Apus este în acord perfect cu mărturisirea Sfântului Ioan Damaschinul: „Duhul este puterea revelatoare a Tatălui, purcezând din Tatăl prin Fiul, Duhul este Duh al Fiului, nu ca venind de la El, ci ca purcezând de la Tatăl prin El. Singurul Izvor este Tatăl"[81]. „Din Tatăl, în adevărul Fiului, dar nu ca venind de la El."[82]

Cuvintele Evangheliei: „Tatăl meu este mai mare decât Mine“ nu rupe egalitatea, ci arată pe Tatăl ca Alfa și Omega al mișcării veșnice și deci, în afara oricărei categorii logice de cauzalitate sau de producere. Nu există în Treime nici un proces de devenire. Natura și Ipostasurile posedă din punct de vedere ontologic o echi-dumnezeire veșnică, acesta fiind sensul termenului „fără început“. Dacă Dumnezeu nu devine Tată decât în urma purcederilor Sale, avem un subordinațianism rafinat, căci, în acest caz, Principiul nu este Tatăl, ci *Deitas*, principiu impersonal, pre-ipostatic, *Unus Deus*, sau chiar o substanță, o *divinitas*: Dumnezeu devine Tată prin nașterea Fiului Său. În acest caz, *Deitas* ar preceda din punct de vedere logic Ipostasurile și aceasta ar contrazice Monarhia Tatălui. Or, Treimea este revelarea Iubirii trinitare, a vieții fiecărei Persoane în Celelalte — „unitate nu pentru a se confunda, ci pentru a Se conține Una pe Cealaltă“[83] — și, în același timp, viață a unui singur Subiect Tri-unic.

B. Bolotov, istoric și teolog de altfel imparțial, înclină de partea tratativelor cu vechii catolici de la Bonn.[84] După o analiză foarte atentă a textelor patristice, el a declarat că *Filioque* nu constituie un *impedimentum dirimens* pentru un acord dogmatic. Pentru el este vorba de două *teologumene* asupra subiectului purcederii Duhului Sfânt. Dar el neagă categoric caracterul *cauzal* al participării Fiului în purcederea Duhului.

Astăzi, regăsind teologia Părinților și căutând o sinteză neo-patristică, trebuie să depășim noțiunea de *cauză*, de dependență cauzală care prezintă un antropomorfism inaplicabil tainei lui Dumnezeu, nu găsește nici o referință în Scriptură. Nici o producere cauzală nu poate avea loc în veșnicie. Dacă unii Părinți au folosit acest termen, era numai pentru a desemna principiul monarhic al Tatălui și aceasta în mod pur descriptiv; Tatăl este rădăcina, principiul, izvorul, cauza, dar ei se opresc aici, cuprinși de contemplarea apofatică. Interpretarea strict cauzală este *post-patristică*, este o teologie anti-filioquistă polemică. La Părinții de dinaintea secolului al IX-lea, purcederea Duhului se așază într-un context dogmatic foarte larg al unității și al corelațiilor întotdeauna trinitare ale Ipostasurilor. „Cine purcede din Tatăl“ însemna, înainte de toate, echi-divinitatea în conexiune cu celelalte realități, mai curând decât o simplă cauzalitate, căci Ipostasurile nu purced în sens metafizic, ci există deodată și fără început. „Purcederea“ la Sfinții Părinți are un clar caracter apofatic. Treimea există deodată ca trei centre ipostatice ale Subiectului Tri-unic. Nenașterea, nașterea și purcederea nu produc Ipostasuri, cum produce cauza efecte. Primatul modului de ființare asupra ființei permite să vedem în Dumnezeu un singur act tri-unic în trei expresii ale Iubirii dintre Cele Trei Persoane „fără început și fără de sfârșit“ de-a lungul veșniciei. Nici o Persoană nu este „produsă“ de alta, ci fiecare Se determină în același timp de către Ea Însăși și de către Celelalte și Se califică drept Tată, Fiu și Duh Sfânt. După Sfântul Apostol Iacob (1, 17) în Treime „nu este nici mutare, nici umbră de schimbare“, nici o dialectică a devenirii sau a apariției neavând loc în ea. Logica este depășită de un al treilea „exclus“ între cele două judecăți contradictorii.

Fiecare Ipostas ipostaziază, își împropriază firea dumnezeiască întreagă, ipostasul fiind modul personal în care este definită ființa. Acest principiu, foarte

clar în Răsărit, exclude orice fuziune a două Ipostasuri în aceeași ființă. Singura posibilitate care rămâne este unirea a două moduri de subzistență a ființei, dar aceasta ar însemna fuzionarea a două Ipostasuri, lucru absolut de neconceput.

Bolotov folosește termenul foarte lămuritor de *condiție*: Fiul este condiția treimică a purcederii Duhului Sfânt din Tatăl, Duhul Sfânt este condiția treimică a nașterii Fiului de către Tatăl. Nenașterea, nașterea și purcederea sunt de neconfundat și de nesepărat, constituind un singur act tri-unic al Revelației, cu participarea simultană și reciprocă a Celor Trei.

Părinții oferă în pnevmatologia lor imagini descriptive, de unde diversitatea expresiilor și apropierilor de Taină. Este stadiul predogmatic al *teologumenelor*. Ne găsim în fața unei evidențe ce nu a găsit definiție dogmatică suficientă în timpul Sinoadelor ecumenice. Mai târziu, sub influența gândirii scolastice, problema purcederii a fost înlocuită la unii teologi cu aceea a producerii. Tradiția mai profundă a Bisericii păstra o discretă imprecizie dogmatică. Nu există în Răsărit dogmă precisă cu privire la modul purcederii Duhului Sfânt.

Pentru Bolotov, *Filioque* nu este un obstacol pentru unirea Bisericilor, ceea ce vrea să spună că Filioque este o *opinie* printre altele, dar nu o erezie, cu condiția de a o dedogmatiza. Răsăritul nu o acceptă în formularea latină, dar calea este deschisă pentru a reflecta împreună asupra unei noi formulări capabile să găsească un acord între Răsărit și Apus. Dacă este depășită falsa problematică a producerii și a cauzalității, formulele diferite par nu contradictorii, ci complementare.

Formula fotiniană „numai din Tatăl" exprimă corelația fundamentală între Ipostasul Tatălui Care Se descoperă și Ipostasul Duhului Care Îl descoperă, dar este evident că în lumina dogmei trinitare, în totalitatea sa, o asemenea formulă nu are un sens limitativ și cheamă la o altă corelație între Fiul și Duhul Sfânt, Cele două Ipostasuri Care revelează. Relația cu Tatăl include relația între Ceilalți Doi. Dincolo de noțiunea de producere, există diferitele imagini descriptive ale *definiției trinitare* a Duhului și a Fiului.

Pentru moment, pornind de la patristică, putem spune că orice concepție privind purcederea, ca producere cauzală este dincoace de dogma viitoare care trebuie definită împreună. Trebuie să acceptăm că, pentru relațiile dintre Fiul și Duhul nu există decât ipoteze dogmatice. În Apus, adăugarea lui *Filioque* la Crez a devenit o tradiție liturgică milenară dar, din partea răsăriteană, ca și din partea apuseană, în ciuda dezacordului teologic, nu putem descoperi nici o diferență în ceea ce privește cinstirea Duhului Sfânt. Lipsa de consecințe practice indică o insuficiență dogmatică a formulelor opuse. Duhul Sfânt Care ipostaziază iubirea reciprocă dintre Persoanele Sfintei Treimi s-a găsit scufundat într-o atmosferă de schismă activă, lipsit de orice iubire reciprocă și iată pentru ce controversa a fost menită sterilității. Dezbaterea teologilor din punct de vedere dogmatic privind Duhul Sfânt a manifestat o lipsă flagrantă de Duh și ne aflăm în fața celui mai mare paradox al istoriei.

Monarhia orientală vrea să spună că în Taina Treimii unul singur este centru și obiect al Revelației — Tatăl, și asupra Lui Se orientează Ipostasurile Care-L revelează, Fiul și Duhul. Acestea Se disting ca aspecte diferite și personale ale Revelației: Logos și Duh. (Se

poate spune cu Serghei Bulgakov: subiectul, predicatul și copula formând plenitudinea expresivă a tainei).

Este de neconceput Ipostasul fără Celelalte și acesta este adevărul pe care *Filioque*-ul latin și *per Filum* oriental îl exprimă, fiecare în modul său, într-atât încât se poate spune că „ființa" Ipostasurilor revelatoare depinde de Tatăl, dar și de Celălalt Ipostas co-revelator. Fiul în nașterea Sa primește din Tatăl pe Duhul Care Se odihnește peste El într-o coexistență inseparabilă și în acest sens putem spune *ex Patre Spirituque*. De asemenea, Duhul purcede din Tatăl odihnindu-Se peste Fiul și avem *Filioque* în același sens. Particula *que* nu se raportează numai la relația de origine, ci intervine peste tot unde trebuie să exprime definiția trinitară a fiecărui Ipostas.

Dacă Duns Scott se întreabă cum putea fi Duhul de Viață Dătător singur nerodnic, Anselm de Canterbury, la Conciliul de la Bari pune întrebarea: „Nu am putea opune pe Fiul unității Tatălui și Duhului?". Iată o ipoteză occidentală care poartă în germene ipoteza orientală pe care am încercat să o prezentăm aici.

Se poate adăuga încă un argument scos din iconomia mântuirii, căci în duhul Sfinților Părinți nu este exclusă o anumită analogie între viața intratrinitară și lucrarea pământească. Duhul Sfânt descoperă explicit o funcție asemănătoare celei de a naște. După Crez, Hristos „S-a întrupat de la Duhul Sfânt"; Duhul este Cel Care Îl naște pe Hristos în sufletele celor botezați, și o dată cu Arătarea Domnului, la Botez, Duhul este Cel Care coboară asupra Fiului în chip de porumbel și El este duhul nașterii în momentul în care Tatăl spune „Astăzi Te-am născut". Iată pentru ce nașterea feciorelnică a Maicii Domnului este considerată ca chip al Duhului Sfânt.

Nu este vorba de a interveni în Crez, ci de a-l însoți de un comentariu teologic pentru a putea fi mărturisit de un singur suflet și de o singură inimă, atât de Răsărit, cât și Apus împăcați.

Dacă am reușit să eliminăm unitatea Tatălui și Fiului *în natură*, căci numai Ipostasul Tatălui este născător, și dacă se acceptă caracterul trinitar al tuturor relațiilor din „interiorul" lui Dumnezeu, se poate, alături de formula *per Filium*, să punem formula *per Spiritum* și chiar să mergem mai departe și să vedem în Fiul și în Duhul martorii monarhiei Tatălui și să spunem că, în această calitate, ei condiționează nenașterea Tatălui. Duhul Sfânt nu este El, oare, după Sfântul Grigorie Palama, Iubirea interpersonală a Celor Trei, ipostaziată și, prin aceasta, „bucuria veșnică... în care Ei (toți Trei) împreună bine-voiesc"?

PARTEA A DOUA

Pnevmatologia Sfinților Părinți în iconomia mântuirii

Capitolul 1

Teologia Sfinților Părinți

Dogma trinitară

În tradiția patristică, teologie înseamnă mai înainte de toate contemplarea Tainei Sfintei Treimi. Este ceea ce putem numi „triadocentrismul" ortodox. Metoda Părinților este întotdeauna integrală, ea îndepărtează orice monism centrat exclusiv pe Logos sau pe Duhul Sfânt și aspiră la o teologie echilibrată și articulată cu privire la Cele Trei Persoane dumnezeiești. Ea privește treimea Persoanelor înaintea ființei Una a Dumnezeirii; ea pornește de la Ipostasuri și după aceea precizează purcederile pentru a afirma unitatea firii considerată drept conținutul Persoanelor. Astfel, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește de „Trei Sfințenii reunindu-Se într-o singură Stăpânire sau Dumnezeire"[1].

În Evanghelia după Sfântul Ioan (16, 13), Domnul spune: „Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul." La lumina Duhului Adevărului, Părinții elaborează teologia acestui „adevăr deplin" și care este al Treimii dumnezeiești. Duhul Sfânt îl revelează. Mai mult, la utrenia de duminică se cântă: „Duhul Sfânt dă viață sufletelor... strălucind în ele Lumina cea una a Sfintei Treimi"[2]. El revelează ființa

umană creată după chipul lui Dumnezeu ca o icoană vie a Treimii.

În acord cu această viziune, cu ocazia praznicului Pogorârii Duhului Sfânt, Biserica răsăriteană prăznuiește (duminică) Sfânta Treime, iar lunea Rusaliilor este închinată Duhului Sfânt[1]. Se începe prin lucrarea Duhului: revelația Treimii și apoi este prăznuit Cel Care O revelează. În timpul slujbelor, icoana Treimii este expusă solemn în mijlocul Bisericii. Acest gest liturgic are o profundă semnificație mistagogică. Privind icoana Treimii, credincioșii contemplă Biserica absolută a Celor Trei Persoane dumnezeiești, Sfatul Lor veșnic. Ca orice icoană, aceasta este de asemenea „chip călăuzitor", Arhetip al Bisericii luptătoare și normă spirituală a existenței umane.

Într-adevăr, este evident că între Ființa trinitară, Pleroma, și absența ființei, neantul, nu există nici un al treilea termen, nici o soluție viabilă[3] Înțelegem deci, această insistență a Sfinților Părinți, de exemplu, a Sfântului Vasile cel Mare: „Omul a primit porunca să devină dumnezeu după har"[4] și a Sfântului Grigorie de Nyssa: „Creștinismul este imitarea firii dumnezeiești".[5] Canonul 34 al *Constituțiilor Apostolice* precizează norma constitutivă a Bisericii: „Ca (în structura sa) să fie slăviți Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt". Dogma Sfintei Treimii fundamentează iconomia eclesiologică, „catolicitatea" sa sau „sobornicitatea" sa: unitatea multiplelor persoane umane în natura una recapitulată în Hristos, „comunitate a iubirii reciproce"[6] după chipul iubirii trinitare. Pentru slavofili, valoarea gândirii filosofice depinde înainte de toate de concepția pe care o avem despre Sfânta Treime. Karl Barth, în „Dogmatica" sa (vol. IV), remarcă: „Dacă negăm Treimea, avem un Dumnezeu fără frumusețe".

Echilibrul trinitar este exprimat clar în rugăciunea Episcopului la mirungere: „Doamne, însemnează-i cu pecetea ungerii neprihănite pentru a-L purta pe Hristos în inima lor, făcându-se lăcaș al Sfintei Treimi". Astfel, credincioșii, pecetluiți cu darurile Duhului Sfânt, devin hristofori (purtători de Hristos) pentru a deveni locașuri umplute de prezența Sfintei Treimi. În lumina acestei plenitudini, Sfinții Părinți precizează participarea Celor Trei Persoane dumnezeiești la iconomia mântuirii, după lucrarea proprie fiecăreia.

Fiul

Iisus pe Cruce spune: „Tată, iartă-i pe ei că nu știu ce fac". A nu ști ce faci este exact comportarea unui bolnav, a unui lipsit de minte, surd și orb care zice în inima sa „nu există Dumnezeu" (Ps. 14, 1). Mântuirea, pentru Sfinții Părinți, nu este niciodată o sentință de tribunal. Mântuirea înseamnă, înainte de toate, eliberarea de rău prin principiul renașterii, o profundă *metanoia (întoarcere)*, o schimbare a ființei care depășește cu mult simpla împăcare sau iertare a păcatelor. Mântuirea este nu atât repararea juridică a păcatului, cât cea ontologică a naturii, vindecarea sa deplină.

Sfinții Părinți citesc această rațiune în Scriptură. Într-adevăr, verbul *yacha* în ebraică înseamnă „a fi la largul său, a-i fi comod"; într-un sens mai general, înseamnă a te elibera, a te salva dintr-un pericol, de o boală, de moarte, ceea ce eliberează sensul restabilirii echilibrului vital și a *vindecării*. Substantivul *yéchà*, mântuire, desemnează eliberarea integrală împreună cu termenul *shalom*, pace. În Noul Testament *sôteria*, în grecește, vine din verbul *sôzô*; adjectivul *sôs* corespunde lui *sanus* în latină și indică faptul că sănătatea

i-a fost dată celui care o pierduse, că este salvat de la moarte: *sôterios* este cel care anunță vindecarea. Iată pentru ce în Evanghelie expresia de „credința ta te-a mântuit" are și înțelesul „credința ta te-a vindecat", cei doi termeni fiind sinonimi din chiar actul iertării divine, act care vindecă sufletul și trupul în chiar unitatea lor. În acord cu această noțiune, Taina mărturisirii este numită „lucrare de vindecare", iar Euharistia este numită de Sfântul Ignatie de Antiohia *pharmacon athanasias*, medicament al nemuririi.

Hristos Mântuitorul apare astfel drept „Vindecătorul divin", „Dătător de sănătate", spunând: „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi". Mântuirea lucrează eliminarea universală a germenului stricăciunii. Biserica cântă în noaptea Învierii: „cu moartea pe moarte călcând". „Prin El, spune Sfântul Grigorie de Nazianz, integritatea, sănătatea firii noastre este restaurată", fiindcă Hristos „reprezintă în arhetip ceea ce suntem noi".[7] Sfântul Ioan Damaschinul conchide: „Mântuirea este întoarcerea a ceea ce este contrar firii spre ceea ce îi este propriu"[8], întoarcerea la starea normală care este trupul transfigurat, hristificat: Biserică în calitate de „plinătate a Celui Care umple totul în toți" (Ef. 1, 23). Prezența lui Hristos în toate va fi revelată în momentul Parusiei (Matei 25, 40-44), dar deja ea face din toți și din fiecare în parte membre ale Trupului lui Hristos. Inscripța pe un vas conținând moaște, *in isto vaso sancto congregabuntur membra Christi* (în acest vas sfânt sunt reunite membrele lui Hristos), ilustrează întregul realism al expresiei scripturistice a trupului (lui Hristos). Acest termen „trup" este, de altfel, de origine euharistică (I Cor. 10, 17); Hristos este Capul acestui Trup în sensul

cel mai puternic al principiului integrării. Membrele se integrează unui organism unde curge viața lui Dumnezeu în oameni. „Dar Capul va fi atins numai când trupul va deveni desăvârșit, când noi vom fi toți co-uniți și împreună legați", spune Sfântul Ioan Hrisostom.[9] Prin extinderea Întrupării, Hristos Dumnezeu-Omul trece la Hristos-Dumnezeu-Umanitate, Biserică.

Acel „*totus Hristus* este El și noi", spune Fericitul Augustin[10] și în Euharistie Biserica este una, și ea este în mod clar Hristos: „Între trup și cap nu e loc pentru nici un interval, cel mai mic interval ne-ar duce spre moarte", spune Sfântul Ioan Hrisostom.[11] În momentul „sărutării păcii" se cântă: „Biserica a devenit un singur trup... ura a fost înlăturată și iubirea a pătruns peste tot" (vezi Liturghier). „Dacă cineva privește Biserica, Îl privește cu adevărat pe Hristos", spune Sfântul Grigorie de Nyssa.[12] Aceasta înseamnă faptul că creștinii, în taina încă ascunsă a credinței, nu sunt numai uniți între ei, ci sunt *una* în Hristos. Astfel, „unitatea fraților" despre care vorbesc „Faptele Apostolilor" prezintă o autentică *hristofanie*, pe Hristos văzut și descoperit. Și invers, notează Origen, „numai în comunitatea credincioșilor Fiul lui Dumnezeu poate fi găsit și aceasta pentru că El trăiește numai în mijlocul celor care sunt uniți".[13]

Taina Bisericii constă în faptul că este în același timp „Biserică a păcătoșilor, a celor care pier" (Sfântul Efrem Sirul) și *communio sanctorum*, comuniunea păcătoșilor cu lucrurile sfinte, participarea îndumnezeitoare cu „Unul Sfânt", Iisus Hristos. Unitatea teandrică, divino-umană a trupului și hristologia postulează pnevmatologia: constituirea ipostasurilor umane, pentru ca ele să unească în ele harul necreat cu firea

creată în Duhul Sfânt și să devină într-un fel „cu două firi", pentru a slăvi în această structură hristologică pe Dumnezeu Unul și Treime.

Unitatea hristologică a naturii și diversitatea pnevmatologică a persoanelor

„Strălucirea Treimii lumina progresiv"[14]. Fiul vine în numele Tatălui pentru a-L face cunoscut și a-I împlini voința. Duhul vine în numele Fiului pentru a-L mărturisi, a-L manifesta și a împlini cu darurile Sale lucrarea lui Hristos.

Taina mântuirii este hristologică, dar nu este panhristică. Dacă natura umană recapitulată în Hristos este una, dacă „Hristos este centrul unde liniile converg"[15] și dacă „El face din unii și dintr-alții un singur Trup"[16], persoanele umane, în schimb, sunt multiple. Analogia cu trupul trebuie nuanțată. Ceea ce este personal nu trebuie nicidecum să se desființeze în ceea ce este corporativ impersonal; unitatea trupului postulează universalitatea, unitatea calitativă a persoanelor umane. Dacă Hristos recapitulează și integrează firea umană în unitatea Trupului Său, Duhul Sfânt Se raportează la persoane și le face să se deschidă în plenitudinea harismatică a darurilor, după un mod unic, personal fiecăreia. Relatarea Cincizecimii arată că harul se „așază" pe fiecare dintre cei de față, personal, nominal: „Și li s-au arătat împărțite limbi ca de foc, și au șezut pe fiecare dintre ei" (Fapte 2, 3). În cadrul unității în Hristos, Duhul diversifică: „Suntem ca topiți într-un singur trup, dar împărțiți în persoane", spune Sfântul Chiril al Alexandriei.[17] Cei doi sunt inseparabili: Duhul Se comunică prin Hristos și Hristos e manifestat de Duhul. „Însetați de Duhul, noi Îl bem pe Hristos", spune Sfântul Atanasie.[18]

Se poate spune într-un mod general că lucrarea sfințitoare a Duhului precede orice act unde Duhul ia chip trupesc, Se întrupează, devine hristofanie (manifestare a lui Hristos). Astfel, Duhul plutea deasupra adâncului ca o pasăre care clocește, ca din el să facă să țâșnească lumea, loc al Întrupării. Prin gura Profetului, întreg Vechiul Testament este Cincizecimea preliminară în vederea venirii Sfintei Fecioarei și al său *fiat.* Duhul coboară peste Maria și o face Theotokos, Maică a Domnului iar pe Iisus — Hristos, Unsul. Din limbile Sale de foc se naște Biserica, Trupul lui Hristos. Din cel botezat face mădular al lui Hristos, iar din vin și pâine, Sângele și Trupul Domnului. În sufletul oricărui botezat, Duhul aduce Împărăția, El rostește cu noi „Avva, Părinte", pentru a ne lăsa să ne rugăm: „Avva, Părinte, trimite Duhul Sfânt ca să putem spune: «Doamne Iisuse» și să mărturisim Treimea deoființă și nedespărțită".

Duhul Sfânt

Simone Weil a găsit o pătrunzătoare imagine a adevărului: „A chema Duhul pur și simplu; o chemare, un strigăt. Ca atunci când ești la limita setei, când ești bolnav de sete, nu mai reprezinți actul de a bea în raport cu tine însăți, nici actul de a bea în general. Ne reprezentăm numai apa, înțeleasă în ea însăși, dar această imagine a apei este ca un strigăt al întregii ființe".[19] Sfinții Părinți exprimă același adevăr în termeni teologici și o dată ce este vorba despre Duhul Sfânt, ei renunță la expresiile obișnuite, vorbesc o altă limbă, plină de o admirație fără limite, de un fel de beție.

Duhul coboară în lume, dar Persoana Sa Se tăinuiește în arătarea Sa Însăși. El nu Se arată decât în da-

rurile și harismele Sale. Marea Taină Îl ascunde. Imaginile Sale în Scripturi sunt vagi: suflu, flacără, mireasmă, ungere, porumbel, băutură amețitoare. Sfântul Simeon Noul Teolog o spune: „Numele Tău atât de dorit și mereu chemat, nimeni nu ar putea să spună ce este".[21] Cu ocazia Botezului Domnului, El coboară din cer în chip de porumbel și Se așază peste Iisus. În arătările Sale, El este o mișcare spre Hristos, pentru a-L arăta și a-L manifesta. Prezența Sa este ascunsă în Fiul, așa cum suflul și vocea se șterg în fața cuvântului pe care ele îl fac auzit. Dacă Fiul este icoană a Tatălui și Duhul icoană a Fiului, Duhul, spun Sfinții Părinți, este singurul Care nu-Și are chipul într-o altă Persoană și Care este prin firea Sa tainic.

Iconomia treimică a mântuirii

Biserica este fundamentată în același timp pe Euharistie și Cincizecime. Logosul și Duhul, „cele două mâini ale Tatălui", după expresia Sfântului Irineu, sunt inseparabile în lucrarea revelatoare a Tatălui și totuși inefabil distincte. Duhul nu este subordonat Fiului, nu este o funcție a Logosului, El este al doilea Mângâietor, cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz: „El este un alt Mângâietor; ca și cum ar fi un alt Dumnezeu". Vedem în cele două iconomii, a Fiului și a Duhului, reciprocitatea și împreună-lucrarea, dar Cincizecimea nu este o simplă consecință și nici o simplă continuare a Întrupării. Cincizecimea are întreaga sa valoare în ea însăși, este a doua lucrare a Tatălui: Tatăl trimite pe Fiul și acum trimite pe Duhul Sfânt. O dată lucrarea săvârșită, Hristos revine la Tatăl, pentru ca Duhul Sfânt să coboare în Persoană. Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază caracterul personal al lucrării Duhului: „Duhul nu rămâne străin voinței lucrării Sale... El împlinește prin Fiul voința Tatălui, ca și cum ar fi propria Lui voință"[21]. În același timp, El ne „mângâie" de nevederea lui Hristos. Cuvântul *paraclitos* înseamnă „cel care este chemat alături", „cel care stă alături de noi", ca apărător, martor al mântuirii noastre prin Hristos.

Cincizecimea apare ca sfârșitul ultim al iconomiei trinitare a mântuirii. Urmându-i pe Sfinții Părinți, se poate spune chiar că *Hristos este Marele Înaintemergător al Duhului Sfânt.* Sfântul Atanasie o spune: „Logosul a asumat trupul pentru ca noi să putem primi Duhul Sfânt. Dumnezeu S-a făcut purtător de trup (sarcofor) pentru ca omul să poată deveni pnevmatofor (purtător de duh)"[22]. Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog: „Acelea erau scopul și finalitatea oricărei lucrări de mântuire a noastră prin Hristos, ca cei ce cred să primească Duhul Sfânt".[23] De asemenea, Nicolae Cabasila spune: „Care este efectul și rezultatul lucrării lui Hristos? Nu este altul decât coborârea Duhului Sfânt asupra Bisericii"[24]. Domnul spune El Însuși aceasta: „E mai bine pentru voi să plec... Mă voi ruga Tatălui și El vă va trimite un alt Mângâietor". Astfel, Înălțarea lui Hristos este *epicleza* prin excelență, căci este dumnezeiască: Fiul cere Tatălui să dăruiască Duhul Sfânt și ca răspuns la această rugăciune stăruitoare, Tatăl trimite Duhul inaugurând Cincizecimea. Această viziune deplină a iconomiei nu diminuează cu nimic rolul central al Învierii tainice și al jertfei Mielului, ci precizează ordinea progresivă a lucrărilor și arată pe Fiul și pe Duhul, fiecare în propria Sa mărime și dimensiune, fiecare slujindu-I Celuilalt și convergând împreună spre Împărăția Tatălui.

În timpul misiunii terestre a lui Hristos, relațiile oamenilor cu Duhul Sfânt aveau loc numai prin și în Hristos. Dimpotrivă, după Cincizecime relația cu Hristos nu este posibilă decât prin Duhul Sfânt.

Într-adevăr, în timpul prezentat în Evanghelii, Hristos era istoric văzut, era *în fața* ucenicilor Săi. Înălțarea la cer suprimă vizibilitatea istorică a lui Hristos: „Lumea nu Mă va mai vedea" și în acest sens plecarea Domnului este reală. Dar Cincizecimea restituie lumii prezența interioară a lui Hristos și o revelează acum nu *în fața,* ci *înlăuntrul* ucenicilor Săi. „Voi veni la voi... iată Eu sunt cu voi până la sfârșitul vecurilor"; prezența lui Hristos este la fel de reală ca și Înălțarea Sa. „În ziua aceea (a Cincizecimii) veți cunoaște că Eu sunt cu voi." Această interiorizare lucrează tocmai prin Duhul Sfânt, cum o spune Sfântul Apostol Pavel: „Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt" (Rom. 5, 5). Prin Duhul noi spunem „Avva, Părinte" și rostim numele lui Iisus.

În expresia „alt Mângâietor" putem vedea aproape o identificare pe care o face Hristos între venirea Duhului și propria Sa întoarcere. Acest alt Mângâietor, chiar *allos* și nu *heteros,* altul dar nu nou, aproape același și în același timp arătat altfel. Acum El este bi-unic, căci Lui I se aplică cuvântul privitor la Duhul: „Pentru ca să rămână veșnic în voi" și cel privitor la Hristos: „Iată, Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor". Mângâietorul este în același timp Hristos peste Care odihnește Duhul și El este Duhul Care revelează și mărturisește pe Hristos, în inseparabila Lor simultaneitate și împreună-lucrare. Astfel, Cincizecimea este începutul istoric al Bisericii, inaugurând cea de A Doua Venire (Parusia) și anticipând Împărăția. Duhul ne

integrează în Trup ca „împreună-moștenitori" ai lui Hristos, ne face „fii în Fiul" și în Fiul ne face să Îl găsim pe Tatăl. Duhul înfierii lucrează înfierea cea după har; Sfântul Irineu aplică Bisericii numele de „fiu al lui Dumnezeu", fiu adoptiv al Tatălui.

După II Cor. 3, 17-18 — „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului, acolo este libertate. Iar noi toți... ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" —, alături de domnia lui Hristos se pune domnia Duhului. Identificarea Împărăției cu Duhul, frecventă la Sfinții Părinți[25], se referă la o variantă a rugăciunii duminicale unde în loc de „vie Împărăția Ta" se citește „vie Duhul Tău Cel Sfânt". Această invocare marchează ultimul act al mântuirii, întoarcerea spre Tatăl și domnia Lui supremă: „Și când toate lucrurile Îi vor fi supuse, atunci Fiul Însuși le va supune Aceluia Care Lui I-a supus totul, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toate", „El va reda stăpânirea împărătească a lui Dumnezeu Tatăl". Noțiunea de Biserică-Trup trece la noțiunea de Biserică-Familie, Biserică-Casă a Tatălui, icoană a Treimii.

Duhul Sfânt. Sfințenia Ipostasiată. Dăruitor și Împărăție

Panagion, Duhul este „deplin Sfânt" nu prin apropriere, ci prin natura Sa Însăși. „Dacă fiecare Persoană dumnezeiască este Sfântă, precizează Sfântul Chiril al Alexandriei, Duhul este sfințenia însăși a lui Dumnezeu"[26]; astfel, pentru Sfântul Vasile cel Mare „sfințenia este elementul ființial al firii Sale", de aceea, după Sfinții Părinți, *Duhul este sfințenia ipostasiată.*

Lucrarea Sa pământească de a fi izvor nesecat de daruri și harisme și de sfințire, incită pe Sfinții Părinți

să deosebească între dar, har și Dăruitorul harului, Persoana Duhului Sfânt și iată de ce pentru Răsărit, Duhul Sfânt nu este redus la legătura dintre Tatăl și Fiul, la acel *nexus amoris* al lor.

Într-adevăr, iubirea este inerentă tuturor Persoanelor, „iubirea este viața însăși a firii divine"[27]. În raport cu Iubirea, Duhul Sfânt Se definește ca Dăruitor de iubire. Duhul viu făcător, energia Sa, actualizează viața iubirii, comunicarea veșnică în sânul Treimii. După Sfântul Grigorie Palama, Duhul este „bucuria veșnică"[28], unde Cei Trei coexistă împreună, unitatea iubirii este unitatea Celor Trei Unici. Duhul este împreună-iubitor cu Tatăl și împreună-iubit cu Fiul, El nu este Iubire, ci Duh al Iubirii, Care inspiră și face din oricare Persoană divină Darul către Celălalt, după chipul Celui Care dăruiește.

Sfântul Grigorie Palama purifică de orice alunecare spre „diade" în sânul Treimii înaltele intuiții ale augustianismului medieval. Duhul Sfânt este Duhul Iubirii fără să fie diminuată astfel propria realitate ipostatică, sau ștearsă antinomia trinitară. Nicolae Cabasila continuă reflecția teologică pe aceeași latură, insistând asupra sensului răsăritean al „sinergiei" care transcende problema predestinării și orice opoziție „tragică" între libertate și har. „Libertatea și harul sunt două aripi care înalță omul spre Împărăție", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Această libertate împărătească, dar al Duhului, nu înseamnă că omul este cauză a mântuirii sale, nu face decât să mărturisească expresia patristică: „Dumnezeu poate orice, în afară de a-l face pe om să-L iubească". Dacă augustianismul occidental accentuează mântuirea prin credință, augustianismul oriental culminează în mântuirea prin iubire.

Iată pentru ce, în viața Bisericii, Duhul este Dăruitor de iubire în noi, „El aprinde sufletul fără încetare și îl unește cu Dumnezeu"[29], îl face să participe la comuniunea Iubirii treimice. Această calitate a Duhului condiționează rugăciunea Bisericii, invocarea venirii Sale, epicleza. Pentru că El este Dăruitor și Dar, această rugăciune, epicleza, este întotdeauna împlinită. Sfinții Părinți spun: „Dumnezeu ascultă toate rugăciunile fără a le garanta îndeplinirea, în afară de cererea Duhului Sfânt". Mântuitorul o spune El Însuși: „Așa cum știți să dați lucrurile bune copiilor voștri, așa Tatăl vă va da vouă Duhul Sfânt"; refuzul ar contrazice natura însăși a Dăruitorului.

Sfântul Vasile cel Mare rezumă admirabil lucrarea universală a Duhului: „La venirea lui Hristos, Duhul o ia înainte. La Întrupare, Duhul este prezent. Lucrări minunate, haruri și vindecări, prin Duhul Sfânt. Dracii alungați, diavolul înlănțuit prin Duhul lui Dumnezeu. Iertarea păcatelor în harul Duhului Sfânt... unirea cu Dumnezeu, prin Duhul. Învierea morților, prin puterea Duhului... Într-adevăr, creația nu posedă nici un dar care să nu vină de la Duhul"[30]. Sfântul Chiril al Alexandriei insistă asupra prezenței personale a Duhului în sufletul sfințit prin El: „Nu este numai harul Său, ci chiar Duhul locuind în noi"[31]. Rugăciunea adresată Duhului: „Împărate ceresc, Mângâietorule" Îi cere „Vino și Te sălășluiește întru noi".

Rugăciunea liturgică îl face pe Evagrie să spună: „Vie împărăția Ta; Împărăția lui Dumnezeu este Duhul Sfânt, noi Îl rugăm pe Tatăl să-L facă să coboare asupra noastră"[32]. În acest sens, „căutați Împărăția lui Dumnezeu" înseamnă „căutați Duhul Sfânt" unic necesar și iată pentru ce, după Sfântul Serafim de Sarov,

scopul vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt[33], iar pentru Sfântul Irineu: „acolo unde este Duhul Sfânt, acolo este Biserica"[34]. Păcatul împotriva Duhului Sfânt, spune Evanghelia, nu va avea iertare pentru că el contrazice iconomia mântuirii; Duhul fiind Izvorul, Dăruitorul energiilor trinitare îndumnezeitoare care actualizează mântuirea.

Duhul Sfânt — realitate interioară a „noii făpturi"

Din cauza păcatului, lucrarea lui Dumnezeu a devenit exterioară naturii (implicit a naturii umane). Pentru Sfântul Chiril al Alexandriei, Duhul atinge profeții din Vechiul Testament pentru puținul timp al inspirației, apoi îi părăsește.[35] În următoarea etapă, în timpul lucrării Sale pământești, Hristos conferă putere sacerdotală colegiului apostolic și îi acordă harul Duhului: „A suflat asupra lor și le-a zis: luați Duh Sfânt" (Ioan 20, 22). El nu Îl dă fiecăruia în parte, ci Bisericii ca Trup, pe care grupul Apostolilor o personifica în acel moment. Aceasta este o prezență a Duhului Sfânt prin darurile și harismele Sale, arătarea Sa nefiind încă ipostatică, ci mai degrabă „funcțională".

După Botezul Domnului, Duhul, vizibil pentru toți, coboară în firea umană a lui Hristos și rămâne peste ea. În ziua Cincizecimii, El Se pogoară în lume ipostatic, ca Persoană, și acționează din interiorul naturii umane, El devine *realitate interioară* a firii umane. El lucrează deci, în interiorul nostru, ne mișcă, ne dinamizează și sfințindu-ne, ne transmite ceva din propria Sa fire. Fără să Se confunde, Duhul Se identifică cu noi, Se face co-subiect al vieții noastre în Hristos, mai intim nouă decât ne suntem noi înșine. Într-adevăr,

Porumbelul care se așază peste Fiul, acum se așază pe fiecare din „fiii Fiului": „ca și cum harul ar fi de aceeași natură cu omul", notează Sfântul Macarie Egipteanul. Aceasta este întoarcerea spre dimensiunea primordială a firii: „Prin Duhul Sfânt întreaga creație este reînnoită în starea sa dintâi", cântă Biserica la utrenia de duminică. Prin această „realitate interioară", Biserica, în taina liturgic-sfințitoare, este opusă oricărui ontologism static instituțional; energiile viu făcătoare ale Duhului o fac evenimențială, dinamică prin natura ei.

Capitolul 2

Duhul Sfânt în Liturghie

Sfintele Taine

Învăţătura Sfinţilor Părinţi ne introduce în lucrarea operativă a Duhului Sfânt arătată în Taine şi Liturghie. Răsăritul, teocentric, înainte de a considera în Taine remediul suprem al nevoilor noastre, vede în ele Epifania, arătarea lui Dumnezeu şi efuziunea energiilor îndumnezeitoare.

În convorbirea cu Nicodim, Domnul spune: „De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea intra în Împărăţia lui Dumnezeu". Botezul este o adevărată renaştere care cere intervenţia Principiului sfinţitor în persoană. El face din apa botezului vehicul al energiei dumnezeieşti, semnul sensibil al puterii Sale viu făcătoare creatoare a vieţii celei noi; această putere pătrunde în viaţa noastră şi o transformă. După Sfântul Dionisie pseudo-Areopagitul, baia botezului devine „sân al înfierii", căci ea Îi restituie Tatălui fiul.

Mirungerea sau ungerea cu Sfântului Mir este Taina care conferă prin excelenţă darurile Duhului Sfânt. În Joia Mare are loc slujba sfinţirii Sfântului Mare Mir, compus din ulei şi mirodenii; rugăciunea rostită pentru sfinţirea acestui amestec este analogă epiclezei eu-

haristice. După Sfântul Chiril al Ierusalimului, „Așa cum pâinea euharistică după epicleză nu mai este pâine obișnuită, ci Trup al lui Hristos, Sfântul Mir nu mai este ulei obișnuit"[36]. Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă și el: „Uleiul și pâinea, după sfințirea lor prin Duh, au fiecare energia lor dumnezeiască"[37]. E important să subliniem că toate Tainele, ca și toate lucrările eclesiale își au propria „epicleză" și se fac prin coborârea energiilor Duhului Sfânt. Epicleza Tainei Cununiei devine Cincizecime a Cununiei. Hipolit descrie epicleza cu ocazia hirotonirii unui slujitor, astfel: în timpul întinderii mâinilor, se impune liniștea celor care participă *propter descencu Spiritus*. Toți tac în timpul pogorârii Duhului Sfânt.

Euharistia permite ritul lui *Zéon*: diaconul varsă puțină apă caldă în Potir chiar înaintea împărtășirii, spunând: „Căldura credinței, plină de Duhul Sfânt". Ne împărtășim cu sângele cald, viu, pnevmatizat de Duhul Sfânt. Astfel, după frângerea Pâinii-Agneț[III], punând-o în Potir, preotul spune: „Plinirea Potirului Duhului Sfânt". Duhul este prezent și este dăruit o dată cu Trupul și Sângele lui Hristos. Nicolae Cabasila vede în ritul lui Zéon expresia Cincizecimii euharistice. Apa caldă sintetizează simbolismul apei și al focului: „Darurilor euharistice, după ce au atins ultima lor desăvârșire, li se adaugă semnul Cincizecimii"[38]. „Acela care mănâncă acest Trup cu credință, mănâncă cu El focul Duhului Sfânt"[39], comentează Sfântul Efrem Sirul.

Liturghia

După frumoasele cuvinte ale Sfântului Irineu, Liturghia este „Potirul comuniunii"[40]. „Nu se poate merge dincolo de el", notează Sfântul Ioan Gură de Aur; el

ne pune deodată în plenitudine, în prezența Celor Trei Persoane dumnezeiești, și iată pentru ce Liturghia începe cu întreita binecuvântare: „Binecuvântată este Împărăția Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh". Aceasta este și tema marii rugăciuni de mulțumire care cântă „Treime dătătoare de viață": „Cu vrednicie și cu dreptate este a-Ți cânta Ție, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh" și „Tată, Unule Născut Fiule și Duhule Sfinte nu ne lipsi pe noi de cereasca-Ți Împărăție", iar Împărăția este Duhul Sfânt. Hristos a mijlocit pe lângă Tatăl și prin „breșa cerească" Dăruitorul Mângâietor nu contenește să coboare.

Lex credendi a teologiei patristice trece în Liturghie și devine *lex orandi*. Duhul odihnește peste firea umană îndumnezeită și plină de energii dumnezeiești a lui Hristos. Cincizecimea Împărtășaniei ne împărtășește cu acest Trup slăvit al Domnului și Duhul arată încă „adumbrit" îndumnezeirea omului, participarea la Hristos-Pantocrator și Cosmocrator. Biserica ia cunoștință de aceasta și în anaforă, formulează rugăciunea doxologică axată pe Euharistie: întâi mulțumiri aduse Tatălui pentru Creație și Providență, apoi pentru Jertfa Fiului oferit la Ospățul Stăpânului, în sfârșit pentru împlinirea mântuirii pe care epicleza — coborârea Duhului — o desăvârșește și o actualizează pentru toți.

În tratatul despre Duhul Sfânt, Sfântul Vasile insistă asupra expresiei „Duh al comuniunii". Este înainte de toate comuniunea Persoanelor dumnezeiești în firea lor una. De la Cincizecime, spune Origen, „Biserica este plină de Treime", ceea ce face din toate bisericile o comuniune după chipul lui Dumnezeu Unul și Treime. Tocmai pentru aceasta, Liturghia insistă cu precă-

dere pe Duhul comuniunii a cărui cerere este cea mai frecventă: „Să ne unească în comuniunea unui singur Duh" și care se împlinește în binecuvântarea deplină: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți"[41].

La sfârșitul Liturghiei, sensul acestei comuniuni se explică în mod clar, când toți cei care s-au împărtășit mărturisesc epicleza primită și cântă: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul Cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, căci Aceasta ne-a mântuit pe noi". Este acordul final al Epifaniei treimice răspândind lumina și luminând sensul ultim al Pogorârii Sfântului Duh peste credincioși: Duhul stabilește și pecetluiește comuniunea în Fiul, ne face pe toți mădulare ale lui Hristos, împreună-moștenitori și deci, fii adoptivi, și ne așază astfel pe toți în comuniunea cu Tatăl.

În rugăciunea de după Împărtășanie cerem: „O, Hristoase, învrednicește-ne mai adevărat să ne împărtășim mai adevărat în ziua cea neînserată a Împărăției Tale". În veacul viitor, prin firea umană îndumnezeită a lui Hristos, „flacăra de lumină", Tatăl va comunica în Duhul Sfânt împărtășirea Slavei Firii Sale cea neapropiată. Dar Duhul deja spune în noi: „Avva, Părinte!", anticipând astfel plinătatea Împărăției.

Epicleza

Pentru Răsărit, dincolo de cercetările arheologice și de comentariile textelor liturgice, în epicleză se pune problema[42] mărturisirii liturgice a adevărului trăit, a aplicării prin rugăciune a Teologiei Duhului Sfânt. Unanima tradiție patristică a Răsăritului atribuie pute-

rea lucrătoare în toate „ritualurile sfinte" intervenției ipostatice a Celei de-a Treia Persoane a Treimii. Înaintea epiclezei propriu-zise, Liturghia utilizează „epicleze" prealabile, ridicându-se progresiv spre formula finală. Deja mica taină care precede Liturghia (proscomidia) începe cu rugăciunea: „Împărate ceresc, Mângâietorule.... vino și Te sălășluiește întru noi". Aceeași rugăciune se află la începutul Liturghiei catehumenilor. Rugăciunea pentru credincioși cheamă harul Duhului Sfânt asupra darurilor care vor fi puse înainte și jertfite, iar rugăciunea „Punerii înainte" cere: „Să Se sălășluiască Duhul Cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste Daruri ce sunt puse înainte și peste tot poporul Tău".

Evident că nu este nici drept, nici corect să izolăm clipa în sine în care are loc minunea euharistică a Tainei Euharistice, *metabolé* (prefacerea), de restul Liturghiei, căci toată Liturghia, încă de la început, reprezintă o singură lucrare care se desăvârșește în epicleză. La invocarea recapitulativă, Biserica primește răspunsul lui Dumnezeu Iubitorul de oameni și Prieten al lor, iar epicleza este ca un fel de acord final al unicei și întregii simfonii. În acest întreg de nedescompus, nu se poate fixa decât momentul după care taina este considerată ca împlinită: „Plinitu-s-a și s-a săvârșit, pe cât a fost întru a noastră putere, Hristoase, Dumnezeul nostru, taina iconomiei Tale". Credincioșii cântând o mărturisesc: „Am primit Duhul Cel ceresc".

Epicleza se situează la începutul oricărei comuniuni cu Dumnezeu, căci după Sfinții Părinți, nu există înălțare la Tatăl decât prin Fiul, așa cum nu există înălțare la Fiul decât prin Duhul Sfânt. „Vistierul bunătăților și Dătătorul de Viață", sfințitor în ființa Sa,

Duhul Sfânt Se revelează ca principiu activ al oricărei lucrări dumnezeiești.

Anaforaua orientală se adresează Tatălui pentru ca Duhul Sfânt să-L arate pe Hristos în această plinătate trinitară care este epicleza.

Hristos ne dăruiește comuniunea cu viața însăși a Treimii care este exprimată în antifonul „Treimii Celei de o Ființă și nedespărțită". Marea rugăciune a jertfei se adresează Tatălui, dar ea este întreruptă de imnul: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot...", căci rugăciunea se ridică în mod nedespărțit spre Cei Trei. Astfel, din binecuvântarea Celui întreit Sfânt vin cuvintele de instituire în „noaptea în care a fost vândut", urmată de ridicarea Sfântului Potir și a Sfântului Disc în semnul Sfintei Cruci, spunând: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate", ce se transformă ca un acord final în epicleză. Preotul cere „Tatălui luminilor" trimiterea Duhului ca să Se arate Fiul. Deci toată Unimea-Treime sacră, Cele Trei Persoane consubstanțiale lucrează și Se inserează aici în cadrul istoric al iconomiei mântuirii. Iată pentru ce rugăciunea anaforalei recapitulează toate darurile acordate omenirii de Dumnezeu. Biserica mulțumește Tatălui Care ne dă pe Fiul Său Unul Născut și Care ne trimite Duhul Care ni-L arată pe Fiul în jertfa nesângeroasă a altarului.

Rugăciunea punerii-înainte „pentru darurile ce sunt puse înainte" adună în câteva cuvinte esențialul: „Pentru ca Iubitorul de oameni, Dumnezeu, Care a primit aceste daruri în sfântul și cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic, să ne trimită nouă darurile Duhului Sfânt". Urcând spre sfârșitul secolul al IV-lea, observăm că anaforalele orientale invocă Duhul pentru ca El să coboare și să preschimbe darurile în

Trup și Sânge ale lui Hristos.[43] Sfântul Ioan Damaschinul, după obiceiul său, sintetizează clar tradiția patristică foarte fermă, în acest sens: „Preschimbarea pâinii în Trupul lui Hristos se face prin puterea Duhului Sfânt"[44].

Necesitatea intervenției Sale se explică prin semnificația și rolul cu totul aparte al Sfintei Taine. Pentru Răsărit, singurul preot adevărat este Hristos. Preotul se roagă: „Să ne fie dat harul *de a primi din mâna Ta* puternică Prea Curat Trupul Tău și Prea Scump Sângele Tău". La fel, El cere în timpul cântării Heruvicului: „Căci vin la Tine plecându-mi grumajii mei și mă rog Ție: să nu întorci fața Ta de la mine, nici să mă lepezi dintre slujitorii Tăi, ci binevoiește să-Ți fie aduse darurile acestea de mine, păcătosul și nevrednicul robul Tău. Căci Tu ești Cel Ce aduci și Cel Ce Te aduci, Cel Ce primești și Cel Ce Te împarți, Hristoase Dumnezeul nostru și Ție slavă înălțăm...".

Sfântul Ioan Gură de Aur spune foarte clar că: „Noi avem rolul de slujitori; Cel Care sfințește și preface este El"[45]. Și încă: „Preotul nu atinge darurile decât după ce a cerut harul lui Dumnezeu..., nu preotul este cel care lucrează... cel care împlinește aceasta este harul Duhului, venind și acoperind cu aripile Sale jertfa tainică"[46]. De altfel, întreaga adunare se roagă împreună cu preotul: „Noi Te rugăm...".

În acord cu această concepție, preotul nu se identifică cu Hristos, el nu pronunță cuvintele „Acesta este Trupul Meu" *in persona Christi*[IV], ci el se identifică cu Biserica și vorbește *in persona Ecclesiae* și *in nomine Christi*. Pentru ca cuvintele lui Hristos *memorate* de către preot să obțină „eficacitatea" divină, preotul invocă Duhul Sfânt în epicleză. Din cuvintele anamnezei „luând pâine a dat ucenicilor Săi... și a zis... acesta

este Trupul Meu", Duhul face *anamneza epifanică*, arată intervenția lui Hristos Însuși, identificând cuvintele pronunțate de preot cu propriile Sale cuvinte, identificând Euharistia celebrată cu Cina cea de Taină și iată minunea, *metabolé*, prefacerea (transformarea) Darurilor. Sfântul Ioan Hrisostom explică în acest sens: „Este aceeași jertfă pe care o oferim, una astăzi, alta mâine... Cred că se produce astăzi aceeași Cină ca aceea când Hristos era la masă și că cina aceasta nu este diferită de aceea"[47].

Epicleza Euharistiei este tradiția fermă și unanimă în Răsărit. Sfântul Vasile cel Mare vorbește de originea sa „apostolică"[48]. Fără o credință inițială, chiar în germene, lucrarea Duhului Sfânt, epicleza ar fi inimaginabilă. Istoria conștiinței liturgice nu cunoaște revoluții asemănătoare și apariții spontane de afirmare dogmatică de asemenea importanță. Epicleza exprimă „lex orandi" liturgică la care răspunde consensul Sfinților Părinți, doctrina lor trinitară și teologia Duhului Sfânt.

Liturghia siriacă a Sfântului Iacov mărturisește: „Ce ceas strălucit și ce moment unic, frații mei! Căci Duhul Sfânt Dătător de viață coboară din înaltul cerului și pogorându-Se peste această euharistie, o sfințește". La fel, se spune și în Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom: „Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: trimite Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri... prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt"; la fel, Liturghia Sfântului Vasile cel Mare: „Cu bunăvoința bunătății Tale, să vină Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste darurile acestea ce sunt puse înainte și să le binecuvânteze pe dânsele și să le sfințească și să le arate pâinea aceasta, adică însuși Cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus

Hristos, iar ceea ce este în potirul acesta, însuși Cinstitul Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viața lumii".

Sfinții Părinți precizează relația *dinamică* a Duhului Sfânt cu firea umană a lui Hristos. Înduhovnicirea Sa îndumnezeitoare continuă în cei care se împărtășesc cu „Trupul sfânt". Ei nu sunt numai configurați după chipul lui Hristos, dar sunt hristificați, umpluți de Cuvântul lui Dumnezeu, de fapt, asociați „plinătății Sale" (Col. 2, 9) „co-trupești și co-sangvini cu Hristos".[49] Sfântul Ioan Hrisostom notează că „cei care se împărtășesc din același Potir sunt ca leii"[50], chipuri ale puterii de neînvins. Nu este vorba de „arrhes" (principii), ci de participare la focul iubirii dumnezeiești și de schimb de însușiri: Întrupării lui Dumnezeu, umanizării Sale îi răspunde îndumnezeirea prin har a omului. Sfântul Maxim Mărturisitorul accentuează: „Euharistia ne transformă în ea însăși și ne face asemănători..., astfel încât credincioșii pot fi numiți «dumnezei» pentru că Dumnezeu întreg îi umple în întregime"[51]. Printr-un veritabil transfer de energii îndumnezeitoare, spune Nicolae Cabasila, „tina se transformă în substanța Împăratului"[52].

Comentând „epicleza asupra credincioșilor", Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază lucrarea ei dinamică: „Noi toți ne împărtășim din aceeași pâine și din același potir, noi toți suntem uniți unii cu ceilalți în comuniunea unicului Duh Sfânt"[53]. „Noi cerem să fie trimis Duhul Sfânt, explică Sfântul Chiril al Ierusalimului, fiindcă tot ceea ce Duhul Sfânt atinge este schimbat"[54]. Astfel, după ce a prefăcut darurile, Duhul operează schimbarea credincioșilor înșiși. Este un alt aspect al Euharistiei, pe care duhovnicii îl numesc

„taina fratelui". Sfântul Chiril al Alexandriei insistă asupra unității pe care „binecuvântarea mistică" o produce între credincioși[55].

„Duhul și Mirele spun: Vino, Doamne!" Este sensul eshatologic și parusiac al epiclezei care tinde spre nunta mistică a lui Hristos cu Biserica, dar și cu orice suflet luat în parte. Cum spune Teodoret de Cyr[56]: „Mâncând Trupul și Sângele Logodnicului, noi intrăm în *koinônia* (comuniunea) de nuntă"[v].

Concluzii

Duhul Sfânt în cercetarea ecumenică

Părinții Conciliului al II-lea de la Vatican au subliniat că teologia Duhului Sfânt a fost insuficient prezentată în viața și gândirea Bisericii. Tocmai aici aportul Ortodoxiei, mărturia spiritualității sale sunt importante. Răsăritul nu a cunoscut Reforma, nici Contrareforma și păstrează până astăzi Tradiția Bisericii neîmpărțite. Teologia bizantină din secolul al XVI-lea pune în relief într-un mod puternic taina inefabilă a Transfigurării Domnului și Îl revelează pe Sfântul Duh odihnindu-Se peste Hristos. Iisus, plin de Duh Sfânt, Îl trimite pe Acesta oamenilor; dar într-o relație inversă, Duhul „lucrează" asupra lui Hristos, Îl transfigurează, Îl înviază și Îl arată pe deplin în momentul celei de A Doua Veniri. Epicleza (adică prefacerea Sfintelor Daruri în Însuși Trupul și Însuși Sângele Mântuitorului) se află în centrul vieții liturgice și sacramentale. Antropologia îndumnezeirii este centrată pe înduhovnicirea ființei umane și pe pătrunderea ei de către energiile îndumnezeitoare ale Duhului Sfânt. Acesta este stilul pnevmatofor al sfințeniei, al cărei mărturisitor este și Sfântul Serafim de Sarov, care învață că dobândirea Duhului Sfânt este scopul ultim al vieții creștine.

Aspirația ecumenică spre unitate pune în evidență înainte de toate dezintegrarea singurului izvor odinioară comun și invită de asemenea la reluarea înrudirii originale, spărgând „iconomiile“ închise confesionale. Convergența căutată a Adevărului și a Vieții nu se poate face decât prin redescoperirea Tradiției Părinților. Dar nu este vorba de o simplă erudiție, e vorba pentru teologi de o convertire în „stil patristic“. Întoarcerea la Sfinții Părinți înseamnă, de fapt, o înaintare, căci nu este vorba de o imitare mecanică a vieții lor, ci de crearea împreună cu ei, în continuitate fidelă cu Tradiția lor. Aceasta trebuie să fie o mărturie, după Sfântul Grigorie de Nazianz, „în felul Apostolilor (pescari), nu în maniera lui Aristotel“ și nici în maniera lui Platon sau Heidegger. Este un apel la depășirea oricărui „fundamentalism“ atât biblic, cât și patristic sau filosofic și ajungerea la izvorul de Apă Vie a Duhului Sfânt. Această mărturie nu este eficace decât prin „trăirea“ cu Dumnezeu, în experiența liturgică, mărturie a Bisericii rugătoare și, prin aceasta, învățătoare. Se constată deja că locurile ecumenice prin excelență sunt comunitățile monastice.

Sfântul Vasile cel Mare insistă asupra faptului că Duhul Sfânt este Duh al comuniunii. Epicleza darurilor este inseparabil legată de epicleza asupra inimii credincioșilor, de permanenta convertire la Hristos a celor ce se împărtășesc. Epicleza ne învață, de asemenea, că iubirea verticală, dragostea de Dumnezeu, este constitutivă ființei umane tot atât cât este și iubirea orizontală, numită de Sfinții Părinți „taină a fratelui“. Este echilibrul perfect între „cel care se închină în duh și adevăr“ și „cel care slujește fraților“. Duhul Sfânt strigă în noi „Avva, Părinte“ și descoperă în orice om chipul uman al lui Dumnezeu.

Integrarea istoriei în Prezentul veșnic, în iconomia mântuirii anunță venirea Împărăției și inaugurează Parusia care se apropie. În lumina sa, valorile culturii umane trec printr-un test apocaliptic, printr-o depășire a valorilor penultime[VI], către valorile ultime ale existenței umane. Eshatologia biblică este calitativă, ea califică istoria prin eshaton și sparge orice concepție închisă și statică. Biserica „în situație istorică“ este totdeauna Biserica diasporei, comunitate eshatologică în drum spre Împărăție, dar tocmai prin aceasta în mers prin cetatea pământească. Acesta este sensul cuvintelor: „Voi nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume“. O lipsă de prezență în lume este egală cu lipsa de credință evanghelică. Dumnezeu nu este niciodată o compensație față de slăbiciunile omenești, Dumnezeu îl prinde pe om de unde acesta este puternic și de aceea Evanghelia trebuie să fie prezentă în toate riscurile și deciziile cu care se confruntă condiția umană.

Biserica vremurilor din urmă va oferi celui căruia îi e foame nu „pietrele ideologice“ ale sistemelor, nici „pietrele teologice“ ale manualelor de școală, ci „pâinea îngerilor“ și, după cuvintele lui Origen, „inima fratelui uman ca hrană pură“. Trimisă în lume, Biserica sacerdotală și profetică inaugurează dialogul cu toți oamenii, dialog care, după expresia Sfântului Grigorie de Nazianz, se împlinește în lumina „metastasei“[VII] existenței și a „cutremurului eshatologic ultim“.

Biserica se va arăta fidelă Duhului Sfânt pe cât este de fidelă oamenilor. Structura sa mesianică și harismatică primează asupra statutului său instituțional și o arată drept Cincizecime neîncetată.

Într-adevăr, în realitatea ultimă, Biserica este taina adevărului, ea este ca un Sinod convocat permanent

în viața sa mistică și liturgică. Înălțat de-a dreapta Tatălui, Hristos, Marele Arhiereu, Și-a îndeplinit mijlocirea (slujirea) sacerdotală. Epicleza Sa pe lângă Tatăl este cea care face din Biserică Cincizecimea neîncetată.

„Duhul Sfânt este Marele Dascăl al Bisericii"[1], spune Sfântul Chiril al Ierusalimului. Este Dascăl pentru că El asigură *charisma veritatis certum* a Bisericii. Astfel, când un Sinod este proclamat „ecumenic", este pentru că Duhul Adevărului, prin acordul și viața însăși a poporului Bisericii, identifică acel Sinod cu Hristos-Adevărul.

În ziua Cincizecimii, Biserica se naște și se arată în predica apostolică, urmată de prima Euharistie, săvârșită de Sfântul Petru. Din Euharistie decurge și se instituie taina preoției, ea însăși condiție a constituirii Bisericii, Episcopul fiind înainte de toate martor al autenticității Cinei Domnului și cel care o prezidează. El îi integrează pe toți credincioșii în Trupul Domnului, îi constituie pe toți în Biserică — sinaxa nemuritorilor, și rostește epicleza în numele tuturor. Pentru tradiția răsăriteană tocmai această putere a Euharistiei, exercitată pentru prima dată de Sfântul Petru, este cea care constituie „piatra" pe care Biserica se zidește și care se transmite în puterea fiecărui Episcop, fiecare Scaun episcopal fiind *cathedra Petri* unde fiecare Episcop și toți Episcopii stau împreună. Sfântul Ciprian din Cartagena, pentru că este Episcop, se consideră drept succesor direct al *cathedrei Petri* a cărei funcție esențială este tocmai aceea de a putea prezida Euharistia.[2]

După Sfântul Ioan Damaschinul, „Cele Trei Persoane dumnezeiești sunt unite nu pentru a Se confunda, ci pentru a Se conține reciproc".[3] Fiecare Persoană este un mod unic de a avea aceeași ființă, de a primi pe

Ceilalți, de a Se dărui Celorlalți și astfel de a-I pune pe Ceilalți în veșnică comuniune cu Iubirea dumnezeiască. Tatăl asigură unitatea fără a rupe egalitatea desăvârșită a Celor Trei, ceea ce exclude subordinațianismul și Îl arată pe Tatăl, drept *Cel Care conduce în Iubirea Treimii*.

Conform acestei „imagini conducătoare", după Sfântul Ignatie de Antiohia, în comuniunea Bisericilor perfect egale, în funcție de plenitudinea Euharistiei episcopale[4], unde fiecare este „Biserica lui Dumnezeu", una dintre aceste Biserici conduce în dragoste. Este harisma proprie a autorității de onoare al cărei scop este de a asigura unitatea tuturor Bisericilor, harismă a dragostei după chipul paternității cerești. Înainte de separare, Biserica Romei se bucura de această harismă și Papa era imaginea Tatălui după chipul Tatălui ceresc și, datorită acestui fapt, lipsit de putere jurisdicțională asupra celorlalți. Aceasta este credința Bisericii Ortodoxe, credința Sfinților Părinți.

În lumina sa, scopul căutat de ecumenism ar fi acordul de credință al celor *trei* Biserici (catolică, ortodoxă, protestantă) a căror unitate și desăvârșită egalitate ar reflecta, ca într-o oglindă, Taina Celor Trei Persoane divine. Duhul Sfânt, Duhul comuniunii, va dărui bucuria Sa în care cele trei Biserici se vor regăsi și, din fiecare Biserică, Duhul Se va dărui celorlalte.

Bisericile vor fi unite nu pentru a se confunda, ci pentru a se conține una pe alta. Fiecare Biserică va fi un mod unic de a avea aceeași ființă teandrică, de a o primi de la celelalte, de a o dărui celorlalte și astfel se vor regăsi împreună în perihoreza[VIII] neîncetată a Iubirii dumnezeiești.

Notele autorului

Partea întâi

1. A. Tuilier, *Titulatura de Patriarh ecumenic,* în „Mesagerul Exarhatului Patriarhiei Ruse", nr. 60, 1967
2. *Adv. haeres*., IV 18, 5
3. Ibid., III, 16,7
4. *Beatit*., Or. 6, PG 44, 1269 BC
5. *Amb*., PG 91, 1312 AB
6. *Centurile gnostice...*
7. *Contra Celsum,* PG 2, 1481 C, 1454 C
8. *Quaest. ad Thalassium* 60, PG 90, 624 A (*Filocalia rom*., 3, Pr. Dumitru Stăniloae)
9. *Tratatul despre oratorie,* 60
10. *Oratio*, 32, 12, PG 36, 188
11. *De vita Moysis,* PG 44, 377 B; *In Cant*., PG 44, 1028 D
12. Sfântul Dionisie pseud., *Theol. mist*., PG 3, 1000
13. *Pe căile lui Dumnezeu,* Aubier, 1956, p. 145
14. Sfântul Grigorie de Nyssa, PG 46, 97 A; 44, 404 D
15. Sfântul Maxim Mărt., *Amb*., PG 91, 1048 D; 1049 A
16. *Epist. II,* 10, PG 32, 776, 773
17. *In sancta lumina, Or.* 39, 2, PG 36, 345 C
18. *Izvorul cunoașterii,* cap. 39 și 42; PG 94, 605, 612
19. *Despre credința ort*., 1, 8, PG 94, 828-829
20. *De appar Verbi Dei. inc*., 10, PG 26, 1000, 25, 220
21. *Epist. II,* 143, PG 78, 589
22. *Despre Mah*., 28, 19, PG 129, 764
23. PL 2, 180; 1080
24. *Ad Antol*., II, 15

25. *Nu sunt trei dumnezei*, PG 44, 125
26. *Om. 24 contra sabelienilor*, 4, PG 609
27. *Despre Luca*, X, 22, PG 72, 672-673
28. *Despre Ioan*, Om. 78, 2
29. *Împotriva lui Sabelius*, Om. 24, 4, PG 31, 609
30. *Discursul 29*, 2, PG 36, 76
31. PG 94, 816, 817.
32. *Lui Serapion*, I, 16, PG 26, 569
33. *Disc. 29*, 8, PG 36, 84
34. *Despre credința ort.*, PG 94, 828 C
35. Ibidem, PG 94, 820 A
36. *Or.* 31, PG 36, 148
36a. Sfântul Ioan Damaschinul, *op. cit.*, 18, PG 94, 829
37. *Or.* 23, 8, PG 1160 CD
38. I, p. 433
39. *Summa teol.*, I, a.q, 29, a 4
40. *Or.* 42, PG 36, 476 B
41. *Scholia in lib. de Divin. nomin.*, II, 3
42. Ep. 38, 4, PG 32, 329 C, 332 A
43. Or. 40, PG 36, 417 B, 419 B
44. *După nouă sute de ani*, în „Biserica și bisericile", 1954, p. 26
45. Vezi Mgr. Cassian „Învățătura Bibliei despre purcederea Duhului Sfânt"; de asemenea, J. Meyendorff, „Purcederea Duhului Sfânt la Părinții răsăriteni"; S. Verkhovskoi, „Purcederea Duhului Sfânt după triadologia ortodoxă" în „Rusia și Creștinătatea", 1950, nr. 3-4, P. N. Trembelas, *Dogmatica*, Paris, 1966
46. *Contra ar.*, IV, I, PG 26 BC
47. *Ad. Seraph.*, III, 4 PG 26, 632 A
48. PG 76, 173, 176
49. PG 77, 316 D
50. PG 76, 132 CD; 432
51. PG 83, 1484 C
52. PG 45, 3336 C
53. *Ep. 38*, 4; PG 32, 329 CD
54. PG 45, 180 C
55. Or. 34, 10, PG 36, 252 A

56. *Despre Duhul Sfânt*, 18, PG 32, 152 A
57. PG 45, 1317 A
58. PG 91, 136 AB
59. *Despre cred. ort.*, 1,12, PG 94, 849 B
60. PG 94, 832-833
61. *Psalm* 32, 6
62. Vezi primul canon al Conciliului de la Lyon
63. *Mystag.* 6, PG 102, 288 B
64. PG 142, 240 C
65. *Cap. Phis.*, 37, PG 150, 1144-1145
66. *Apărarea Sfinților isihaști*, Louvain, 1959, p. 128
67. *Despre participarea la Dumnezeu*, f. 22
68. *Apărarea...*, p. 608
69. *Apărarea...*, p. 572
70. Citat de J. Meyendorff, „Introducere la studierea lui Grigorie Palama", p. 315
71 *Despre Treime*, VI, 5, PL 42, 928
72. PG 45, 133, 369, 1308
73. *Ce este imaginea*, PG 44, 1329
74. *Ancoratus*, 70, PG 43, 148; *Panarion* 74, PG 42, 480, 496
75. *Panarion*, 74, PG 42, 497
76. Formula occidentală *ex utroque* relevă ideea de proveniență ca *actus substantiae ex substantia.* Substanța fiind natura întreagă a Treimii fiecare Ipostas, în acest caz, participă la propria Sa origine. Iată pentru ce nașterea și purcederea, pentru Orient, nu pot exista decât la nivelul Ipostatic.
77. *Or.* 32, 15, PG 36, 476
78. Chiar pe planul cauzal, formula „prin Fiul" nu este identică cu formula „din Fiul". Prepoziția *ek* indică cauza primă eficientă din care ceva provine, în timp ce prepoziția *dia* desemnează Fiul ca și cauză prin care totul a fost făcut. Formula „prin Fiul" înseamnă că Duhul purcede dintr-un singur principiu Care este Tatăl, dar că Fiul nu este străin acestei purcederi, ca și condiție în relațiile continuu treimice. Astfel, trebuie afirmată formula corespondentă „prin Duhul".

79. *Împotriva lui Maximin. Arien*, II, 20, 4, PL 42, 790
80. *Despre Duhul Sfânt*, III, 1, 8 și 3, PL 16, 811-812
81. PG 94, 819, 821, 833
82. PG 95, 60
83. Sfântul Ioan Damaschinul, *Despre credința ortodoxă*, 1, 8
84. În 1874 și 1875. Teologii ortodocși participă activ la congresul de la München (1871), la Köln (1872), la Konstanz (1873), la Lucerna (1892), la Rotterdam (1894). Sinodul de la Moscova din 1917 „binecuvântează *eforturile acelora* care, pe baza tradiției, caută calea uniunii".

Partea a doua

1. *In theoph.*, *Or.* 38, 8
2. Antifon, glas 4
3. Este ideea centrală în studiul Pr. Pavel Florensky, „Stâlpul și temelia Adevărului", 1913 (în lb. rusă)
4. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Laudă lui Vasile cel Mare*, *Or.* 43, 48
5. *De prof. christiana*; PG 46, 244C
6. Homiakov, „Câteva cuvinte ale unui creștin ortodox despre împărtășaniile occidentale", Paris, 1853
7. *Orat.* 1, 7, PG 37, 2
8. *Despre credința ortodoxă*, 1, 30
9. *In Ephes.*, hom. 3, PG 62, 29
10. În *II Cor.*, hom. 8, PG 61, 82
11. *Omiliile la Evanghelia Sfântului Ioan*, PG 35, 1622
12. *In Cant. hom.*, 13, PG 44, 1048
13. *Comentariu la Matei*, PG 13, 1188
14. *Sfântul Grigorie de Nazianz, Or.* 31, 26-27; PG 36, 161
15. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagog.*, PG 91, 668
16. Sfântul Ioan Hrisostom, *Om.* 61, 1, PG 59, 381
17. În *Ioan* XI, PG 74, 560
18. *Epist. I ad Seraph.*, PG 26, 576 A
19. *Așteptarea lui Dumnezeu*, Paris, 1950, p. 214
20. *Imnele iubirii divine*, în „Viața spirituală", 27, 131, p. 201
21. Omilie, 62

22. *Despre întrupare*, 8, PG 26, 996 C
23. *Cuvântul 38*
24. *Explicarea divinei Liturghii*, cap. 37
25. Evagrie, *Tratatul orațiilor*, 58; Sfântul Grigorie de Nyssa, *De oratio Dom...*, PG 44, 1157 C; Sfântul Maxim M., *Expl. Orat. Dom.*, PG 90, 884 B
26. Vezi *Thesaurus* și *De Trinitate*
27. Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resur.*, PG 46, 96 C
28. *Cap. phis.*, PG 150, 1144
29. Diadoque, *O sută de capitole despre perfecțiunea spirituală*
30. *Despre Duhul Sfânt*, XI, 49; XIV, 37
31. PG 73, 757 A
32. I. Hausherr, *Lecțiile unui contemplativ. Tratatul rugăciunilor lui Evagrie Ponticul*, 1960, p. 83
33. *Revelațiile Sfântului Serafim de Sarov*
34. *Adv. Hareres*, III, 24 I
35. Sfântul Chiril al Alexandriei, PG 73, 757 A
36. *Cat. Myst.*, XVIII, 3
37. *In baptis. Christ.*, PG 46, 581
38. *Explicarea divinei Liturghii*
39. Hamman, *La Messe*, Paris, 1964, p. 91
40. *Adv. Haeres.*, III, 16,17
41. *II Cor.* 13,13
42. Se pare că actualmente, pentru dialogul ecumenic, problema epiclezei este la fel de importantă ca și problema lui *Filioque*, pentru că în lumina epiclezei putem să îl re-situăm corect pe Filioque. Epicleza precizează raporturile între Fiul și Duhul și, prin invocarea adresată Tatălui, se trimite la teologia Treimii. Fără a reduce iconomia mântuirii numai la iconomia Fiului sau la aceea a Duhului, trebuie să o deschidem pe una către cealaltă, să le deschidem pe amândouă spre iconomia finală și monarhică a Tatălui și a Treimii Împărăției.
43. Această înrudire de structură se găsește în toate vechile tradiții liturgice la Roma — rugăciuni de jertfă ale *Tradiției apostolice*, ca și la Edesse — Liturghia lui

Addai și Mari. Vezi Brightmann, *Liturghii*, Oxford, 1896; Dom Cabrol, *Slujba în Occident*, Paris, 1932; Es. Salaville, *Epicleza*, *Dicționar de teologie catolică*, pp. 194-300.

44. *Despre Credința Ortodoxă*, 4, 13
45. *In Matth.*, Hom. 82
46. *De Pentec.*, Hom. 1, 4
47. În *II Tim.*, Hom. 45; In Héb. Hom. 17; În *I Cor.*, Hom. 27
48. *Despre Duhul Sfânt*, PG 29, 188. Vezi Dom Connoly, *The Liturgical Homeleis of Narsal*, Cambridge, 1909; Arhimandritul Pierre d'Huillier, *Teologia epiclezei*, în „Verbum caro".
49. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cat.* 22, 3
50. Hom. 46 la Sfântul Iona
51. *Mystag.*, 21
52. *Viața lui Iisus Hristos*, trad. S. Broussaleux, p. 97
53. *Mystag.*, 24
54. *Cat. mystag*, 16
55. La *Ioan*, XI, PG 74, 557
56. *Euharistia în Cântarea Cântărilor*, în „Irénikon", 1950, p. 274

Concluzii

1. A XVI-a cateheză de la botez
2. *De cathol. eccles. unitate*, IV; cf. Nicolae Cabasila, PG 149, 704 CD
3. *Despre credința ortodoxă*, 1, 8
4. După Sfântul Irineu, „doctrina noastră este în acord cu Euharistia și Euharistia o confirmă" (*Adv. Haeres*, IV, 18, 5)

Notele traducătorului

I. Sigur că, scriind în context apusean, P. Evdokimov este destul de conciliant, dar expresia „Care împreună cu Tatăl este închinat și slăvit" sugerează deoființimea cu Celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi, chiar și fără să se fi folosit termenii „Dumnezeu" și „Homoousis".

II. Praznicul Cincizecimii are afectate două zile de prăznuire. În practica liturgică, în prima zi (duminică) se face prăznuirea Duhului Sfânt, iar luni, în cea de a doua zi a praznicului, se prăznuiește Sfânta Treime.

III. Bucățica de prescură care poartă pecetea IS.HR.NI.KA (Iisus Hristos biruiește) pregătită special la proscomidie pentru a fi prefăcută în Sfânta Liturghie în Trupul Domnului, se numește „Agneț" (gr.), care înseamnă „miel", extindere a unuia dintre apelativele metaforice date Mântuitorului Hristos.

IV. Cum se înțelege în Biserica Romano-catolică.

V. În Biserică suprema relație dintre om și Dumnezeu este exprimată prin asemănarea ei cu nunta, cu comuniunea și iubirea dintre Mire (Dumnezeu, Hristos) și mireasă (sufletul omenesc).

VI. Prin valori „penultime" Evdokimov înțelege valorile lumii. Prin valori „ultime" înțelege tot ceea ce privește desăvârșirea întru sfințenie a omului.

VII. *Metastasă* din grecescul meta + stasis = stare dincolo de. Este vorba de lumina unui mod ek-static de viață, de o viață orientată totdeauna spre *un altul*, sau spre *un dincolo*, decât numai spre propriul tău Eu.

VIII. Termenul de „perihoreză", pus în circulație de Sfântul Ioan Damaschinul, indică modul special în care subzistă Persoanele Sfintei Treimi. Definește modul de a fi una în alta, de a se cuprinde una în alta, una pe alta, fără să se confunde una cu cealaltă. Un asemenea raport perihoretic poate fi văzut și între Biserici, după P. Evdokimov.

Cuprins

„Colecția Pneuma"
Titluri în curs de apariție

DIDIM CEL ORB
Despre Duhul Sfânt

AMBROZIE AL MEDIOLANUMULUI
Despre Duhul Sfânt

SFÂNTUL VASILE CEL MARE
Despre Duhul Sfânt

SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA
Împotriva pnevmatomahilor,
Că nu sunt trei Dumnezei

FOTIE, PATRIARHUL CONSTANTINOPOLULUI
Mistagogia

NIL CABASILA
Despre Duhul Sfânt

YVES CONGAR
Suflarea și Cuvântul

Tipărit la
Editura și Atelierele Tipografice **METROPOL**

EDITURA

colecția pnevma

ANASTASIA